Stimmen aus Maria-Laach.

Katholische Blätter.

Zehnter Band.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1876.
Zweigniederlassungen in Strassburg, München und St. Louis, Mo.

Das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

AP
30
S7
Bd.10

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Inhalt des zehnten Bandes.

Seite

Zum Centenarium Josephs von Görres. (P. J. B. Diel S. J.) . 1. 129. 245

Das letztverflossene Jahrhundert der katholischen Kirche Deutschlands. (P. Fl. Rieß S. J.) 28. 365. 531

Die Angriffe auf den confessionellen Charakter der Kirchhöfe. (P. L. v. Hammerstein S. J. 47

Das Verhältniß von Kirche und Staat auf rein natürlichem Standpunkte. (P. K. Wiedenmann S. J.) 68

Edinburgh und seine geschichtlichen Erinnerungen. (P. A. Baumgartner S. J.) 84

Religion im modernen Culturlager. (P. T. Pesch S. J.) . . 142. 281. 379

P. Garrucci's Geschichte der christlichen Kunst des Alterthums. (P. A. Baumgartner S. J.) 158

Von Adam bis Noe. Eine exegetische Studie. (P. Fr. v. Hummelauer S. J.) 180. 322

Die Kaiseridee des Mittelalters. (P. Fr. X. Wernz S. J.) . . 198. 264

Zur Entstehungsgeschichte und Kritik der Juli-Revolution. (P. R. Bauer S. J.) 298

Altbabylonische Sagen. (P. Fr. v. Hummelauer S. J.)

1. Der Sagenkreis Izdubars 395

2. Istars Höllenfahrt 409

Die Union von Brest. Eine Episode des Kampfes zwischen Einheit und Schisma in der ruthenischen Kirche. (P. Jos. Spillmann S. J.) . 417

Karl Marx und seine wissenschaftliche Begründung des modernen Socialismus. (P. L. v. Hammerstein S. J.) 439

Bilder aus Calvins Leben. (P. G. Schneemann S. J.) . . . 460. 521

Die französischen Generalstaaten in den Wirren von 1356—1358. (P. R. Bauer S. J.) 485

Spiritismus. (P. J. Knabenbauer S. J.) 506

Eine Arbeiter-Demonstration in Edinburgh. (P. A. Baumgartner S. J.) . 545

Recensionen.

Acta et Decreta SS. Conciliorum. Collectio Lacensis. Tom. III. (P. R. Cornely S. J.) 105

P. F. Alb. Lepidi, Elementa philosophiae Christianae. Vol. I. (P. T. Pesch S. J.) 110

Seite

Hugo Laemmer, Meletematum Romanorum mantissa. (P. G. Schneemann S. J.) 116

Joh. Janssen, Zeit- und Lebensbilder. (P. W. Kreiten S. J.) . . . 122

Katholische illustrirte Zeitschriften: Alte und Neue Welt. Die Katholischen Missionen. Der Deutsche Hausschatz. (P. W. Kreiten S. J.) . 213. 340

Conrad von Bolanden, Urdeutsch. (P. Jos. Spillmann S. J.) . . . 230

Th. A. Faßnacht, Drei Perlen der neulateinischen Poesie. (P. W. Fox S. J.) 234

Dr. **H. Rolfus** und **F. J. Gründle**, Die Glaubens- und Sittenlehre der katholischen Kirche. (P. L. v. Hammerstein S. J.) 237

Vie de M. Mollevaut. (P. J. B. Diel S. J.) 354

Joh. Wieser S. J., Mensch und Thier. (G. R.) 357

Dr. **B. Schäfer**, Das Hohe Lied. (P. J. Knabenbauer S. J.) . . . 472

Dr. **J. E. Pruner**, Lehrbuch der katholischen Moraltheologie. (P. A. Lehmkuhl S. J.) 476

P. **B. Tenbaek**, Das innerliche Gebet. (T. P.) 567

Dr. **Joh. Zwerger**, Die schönste Tugend und das häßlichste Laster. (G. R.) 570

Ein neufranzösisches Drama: H. de Bornier, La fille de Roland. (P. W. Kreiten S. J.) 573

Seb. Brunner, Joseph II. (P. R. Bauer S. J.) 586

P. **Karl Platzweg**, Betrachtungen über die heilige Messe, für Priester und Laien. (T. P.) 589

Miscellen.

Zwei amerikanische Missionäre 127

Zur Schulfrage in England 242

Protestanten über Protestantismus 363

Das Buch der Weisheit, Herodot und die Hieroglyphen 591

Was für eine Generation man in gottlosen Schulen erzieht . . . 594

Literarisches 596

Zum Centenarium Josephs von Görres.

Kaum ist der Nachhall der herrlichen Feste verklungen, welche vor wenigen Monaten das treue katholische Irland zu Ehren seines Befreiers Daniel O'Connell veranstaltet hat. Nicht nur die Söhne des hl. Patrik, umherirrend in allen Ländern, sondern Millionen Herzen auf dem ganzen Erdkreise betheiligten sich an dieser Feier. Diese Theilnahme bekundete abermals, daß einzig und allein die wahre Größe dauernde Erinnerung und dauernde Liebe zu begründen vermag. Wir Katholiken aber sind stolz darauf, daß nur Männer unseres heiligen Glaubens zu solcher Höhe, zu solch' allgemeiner Anerkennung bei Freund und Feind sich erschwingen.

Auch das katholische Deutschland hat seinen O'Connell. Am 25. Januar feiern wir das Centenarium seines Geburtstages. Hatte Daniel O'Connell ein Anrecht auf die Dankbarkeit der Irländer, dann verdient Johann Joseph Görres in eben so hohem Grade die Liebe und die Verehrung der Katholiken des deutschen Vaterlandes. Innige Glaubenstreue und unerschütterlicher Glaubensmuth machten in unseren Tagen alle feindlichen Anschläge des Liberalismus zu Schanden. Aber einen großen Theil dieser inneren Kraft und Stärke verdanken wir den Mühen und Bestrebungen, denen Görres die schönste Hälfte seines Lebens gewidmet hat. In einer Zeit, als durch den Josephinismus und den Indifferentismus jedes frische Glaubensleben im Keime erstickt wurde und starr und kalt darniederlag, hat er durch seine Flammenworte die Kalten aus der Lethargie aufgerüttelt und neue Wärme in die Herzen gesenkt. Er hat bewirkt, daß wieder Tausende aufstanden und freimüthig bekannten: „Wir sind Katholiken!" Unsere Gegner anerkennen diese Wirksamkeit; Julian Schmidt gab noch vor Kurzem in der Augsb. Allg. Zeitung offen zu, daß man in Görres' Leben „nach Aufschlüssen über die große katholische Bewegung" spähen müsse, die in diesem Augenblicke aus der „chronischen Krankheit in eine acute" übergegangen sei.

„Görres," sagt er, „gehört seit dem Anfang der zwanziger Jahre zu den leidenschaftlichsten Vorkämpfern der ultramontanen Richtung; er hat eifriger und rücksichtsloser gewirkt als irgend ein Anderer." [1]

Daniel O'Connell und Joseph Görres bekämpften denselben Feind: das Vorurtheil und den Haß gegen die katholische Kirche. Dem irischen Agitator trat dieser Haß als schamlose Unterdrückung der heiligsten Rechte, dem deutschen Streiter als verlogene Diplomatie und heuchlerische Verleumdung entgegen. Beide erstrebten die Freiheit, die Freiheit des Glaubens und seiner Ausübung, die Freiheit für die hohe Sendung der Kirche. Ihre Waffen waren verschieden. Der Eine kämpfte durch das gesprochene, der Andere durch das geschriebene Wort. An den Lippen O'Connells hingen Tausende und lauschten wie elektrisch begeistert auf seine Reden; der ärmste irische Pächter und der letzte irische Bettler verstanden ihn und fühlten ihr Herz feuriger schlagen bei den Klängen, welche die verborgensten Saiten ihrer Seele tönen machten. Görres hingegen schrieb, und jede seiner Schriften war ein Ereigniß. Er schrieb zunächst nicht für das Volk, seine Werke waren nicht populär. Mächtig und gewaltig flossen seine Gedanken dahin, alle Wissenschaften mußten ihm Bilder und Vergleiche leihen, er schuf sich seine eigene Architektur der Sprache. Und dennoch las das Volk seine Flugschriften; es wußte, daß dieser Mann sein heiligstes Gut, den angestammten Glauben, vertheidigte. Als der „Athanasius" erschien, wurde derselbe da und dort in den Wirthshäusern Westfalens von den Schullehrern den Bauern vorgelesen. Kam dann eine Stelle, wo die ungewohnten, fremdklingenden Worte dem Vorleser im Halse stecken blieben und der Schwung der Gedanken den Zuhörern das Folgen erschwerte, da hielten sie inne, sprechend: „Jetzt geht er wieder einmal hoch! Nun, er soll leben!" — und damit tranken sie eins auf seine Gesundheit.

Was diesen beiden großen Männern die Kraft im Kampfe verlieh, war ihr Grundsatz: Recht geben und Recht nehmen; war die Wahrheit, die sie einzig suchten und wollten. „Der Schreiber des Gegenwärtigen," sagt Görres im Athanasius, „ist, wie man schon weiß, nicht furchtsamen Muthes; er ist aber auch weder engen Geistes noch mürrischen Gemüthes; er gönnt den Geistern gern jede kühne Freiheit,

[1] Beilage zur Augsb. Allg. Ztg. 20. Febr. Nro. 51. 1875. „Görres und sein Kreis."

dem Scherze sein Recht und jeder Eigenthümlichkeit ihre Weise; er achtet jede Kraft, wenn sie auch gegen ihn gerichtet ist; aber er verlangt im Kerne Gesinnung, Ernst und Wahrhaftigkeit, und nur, wo er die nicht findet, wendet er sich mit Abscheu ab, weil hier, im Elemente der Ruchlosigkeit, Satans Reich beginnt." Görres wie O'Connell besaßen diese kernhafte, ritterlich wahre Gesinnung; sie wurzelte in der natürlichen Ehrlichkeit ihres Charakters und fand ihre herrliche Vollendung in der treuen katholischen Überzeugung. „Meinen Leib nach Irland, mein Herz nach Rom, meine Seele zum Himmel!" das war O'Connells Vermächtniß. Und in die letzten Gedanken des sterbenden Görres verflochten sich in eigenthümlicher Weise die Erinnerungen an das Sterbekreuz, welches Papst Gregor XVI. 1841 mit seinem Segen dem jugendlichen Guido für den „großen Vater" gegeben hatte.

O'Connell lebt noch heute fort in dankbarem Andenken. Die vergangenen Feste haben gezeigt, wie Irland seinen Befreier schätzt und liebt. Görres ist nicht vergessen, und doch haben die Katholiken Deutschlands eine Ehrenschuld abzutragen [1]. Das Centenarium wird, wir sind davon überzeugt, darthun, daß auch sie zu danken verstehen. Ob auch die liberalen Culturkämpfer, welche stets die Worte von Patriotismus und deutscher Größe im Munde führen, sich an der Feier betheiligen? Sie hätten die Pflicht dazu; denn derselbe Görres war auch ein deutscher Mann, voll glühender Liebe für sein Vaterland, das er in den Tagen der schmählichsten Noth vertheidigte wie kein Anderer.

Wenn bei diesem Centenarium alle deutschen Katholiken sich vereinigen und ihrem großen Vorkämpfer den Ehrenzoll spenden: dann ziemt es sich auch, daß ein Mitglied aus der Reihe Jener, für deren Vertheidigung Görres nicht selten Partei ergriff, einen Lorbeerzweig auf sein Grab niederlege.

---

[1] Es sei uns gestattet, nur auf einen Punkt aufmerksam zu machen. Alljährlich erscheinen Monographien, Briefsammlungen u. s. w., welche sich auf die Weimarer Genies beziehen und immer auf's Neue einen ganzen Pfuhl von Schmutz aufdecken und enthüllen. Diese Werke haben Absatz, sonst würden sie sich nicht in diesem Grade häufen. Görres' Tochter begann die Schriften ihres Vaters herauszugeben, mußte aber innehalten und zwar zum Theil, weil die Werke keine Käufer fanden. Und doch liegen ganze Schätze der tiefsten Gedanken und nützlichsten Wahrheiten in diesen Schriften. Ebenso ist der Görres'sche Briefwechsel eine der lehrreichsten Lektüren, die wir kennen. Wird die regere Theilnahme der deutschen Katholiken es ermöglichen, daß wir bald eine Gesammtausgabe aller Werke von Görres, auch der verschiedenen Flugschriften, erhalten?

Wenige haben den großen Görres nach seinem innersten Wesen so richtig aufgefaßt und gekennzeichnet, wie Achim von Arnim in den Worten, die wir an die Spitze dieser Blätter stellen. Sie mögen daher zur Grundlage dessen dienen, was wir zu Görres' Lob zu sagen gedenken.

„Du, liebster Görres, hast immer in Wahrheit geirrt, in Wahrheit Dich erhellt und erheitert. Mögen Dich die Menschen wandelbar schelten in Deinem Glauben, eben das ehre ich an Dir, daß Du nicht aus Eitelkeit Dich verstellst, als ob Du fertig gewesen vom Anfange. Der Schall politischer Prophetenworte ist verklungen und stärkt Dich nicht mehr, Du strebst auf anderem Wege zur Höhe, und ob es der rechte sei, wird Dir auch zur rechten Zeit klar werden." (Arnim an Görres 1827 [1].)

Man hat unser Jahrhundert vielfach das „Zeitalter der Revolution" genannt. Und in der That ist dasselbe mehr als irgend ein anderes Säculum der christlichen Ära ein Tummelplatz der Revolutionen gewesen. Wir fassen hier dieses Wort in seiner allgemeinen Bedeutung als „Umwälzung" auf. Als die Reformation, in ihrem innersten Ursprung gleichfalls nur eine Auflehnung gegen kirchliche und weltliche Autorität, ein Überspringen heilig gehegter Umfriedungen von Seiten zuchtloser Priester und Mönche, ein Instrument in der Hand unbotmäßiger Großen gegen die kaiserliche Obgewalt — als diese Reformation ausgekocht und ausgegohren und als Quintessenz ihres Wesens den Geist der Verneinung, die falsche Philosophie, den Unglauben, die Selbstvergötterung der menschlichen Vernunft in die Welt gesetzt hatte: da brach am Ende des vorigen Jahrhunderts naturgemäß die große Revolution aus mit ihrem „satanischen Charakter", wie de Maistre sagt, und hielt als blutige Anarchie mit Guillotine und Henkerschwert ihren Umzug durch das westliche Europa. Die Fürsten bebten auf ihren Thronen; sie sahen den unschuldigsten, wohlwollendsten aus ihrer Mitte für die Sünden seiner Väter und für ihre eigenen Sünden — denn sie hatten durch Liebäugeln den Triumph der Lüge gezeitigt — hingemordet.

---

[1] Görres: Freundesbriefe. Herausgeg. von Franz Binder. München, 1874. 2. Bd. S. 306. Wir halten es für überflüssig, die Citate zu den aus den Briefen genommenen Stellen hinzuzuschreiben.

Weil die französische Revolution ihrem Wesen nach satanisch war, so konnte sie, nach den Worten desselben de Maistre, auch nur durch das „entgegengesetzte Princip" vollständig erstickt, ertödtet und ausgerottet werden. Das ist bis auf den heutigen Tag noch nicht geschehen. Und so sehen wir denn, daß mit jener Revolution die Periode der Umwälzungen auf politischem wie socialem Gebiete begann und sich in rascher Aufeinanderfolge vollzieht. An Stelle der mit der phrygischen Mütze bekleideten Freiheitsbacchantin trat der eisengerüstete Despotismus in der Gestalt Napoleon Bonaparte's. Er schwang seine eiserne Ruthe nicht allein über das eigene Land, sondern trieb von Norden nach Süden, von Westen nach Osten Fürsten und Völker vor sich her. Die Ersteren fanden sich vielfach schweifwedelnd ab und umkreisten als kleinere Planeten die neue Sonne. Die Völker aber, mit Ausnahme höchstens der liberalen Federfuchser und Journalhelden, knirschten unter dem Gewichte der Schande und Erniedrigung, das auf ihnen lag. Da lernten sie beten, und der Aufschrei aus der gepreßten Völkerbrust fand endlich einen Wiederhall auch in den Herzen der Großen; sie vergaßen für Augenblicke das heuchlerische Spiel der Politik und den gegenseitigen Verrath, und da sie aus eigener Kraft sich nicht stark genug fühlten zum Kampf gegen den Eroberer, wandten sie sich zu Gott und beteten mit ihrem Volke. Gott griff ein. „Der eine Arm des Tyrannen wurde," wie Görres sagt, „an die Pyrenäen geschmiedet, der andere an den Ural." Die unterdrückten Nationen erkannten, daß ihm die Kraft von Oben genommen sei, und sie standen auf, ihre Unbilden zu rächen und Genugthuung zu verlangen.

Die dritte Umwälzung hatte sich vollzogen. Aber als Napoleon lebend auf Helena sein Grab gefunden, da vergaßen die Fürsten der Treue ihrer Unterthanen und glaubten des Volksenthusiasmus entrathen zu können; sie gaben sich wieder ihren Sonderinteressen und ihren egoistischen Bestrebungen hin und pflanzten so die Saat des Zwiespaltes, aus der sich neue Revolutionen entwickeln mußten. Seitdem knüpft sich Umwälzung an Umwälzung; heute herrschen die Revolutionäre von gestern, und dieß wird so lange weitergehen, bis das „göttliche Princip" über das „satanische Princip" triumphirt.

Das ist das Bild unseres Zeitalters in politischer Beziehung. Es verdient den Namen eines Jahrhunderts der Umwälzung; aber dieser Name gebührt ihm auch auf dem geistigen Gebiete, sowohl auf dem natürlichen Felde der Wissenschaft, als in der übernatürlichen Sphäre der Religion.

Wenige Jahrhunderte haben solche Umwälzungen in wissenschaftlicher Hinsicht aufzuweisen, wie das unsrige. Glänzende Forschungen im Bereiche der Natur führten zu Resultaten, von denen die vergangenen Zeiten keine Ahnung hatten. Und indem diese Wissenschaften sich theilweise in den Dienst der Industrie begaben, verliehen sie derselben eine andere Gestalt und bedingten so eine vollständige Umänderung selbst der gesellschaftlichen Verhältnisse. Zu gleicher Zeit erhoben sich die Künste und warfen den Zopf der Renaissance ab. Die Literatur erstand zu neuer Blüthe. Einzelne Zweige des Wissens wurden, zumal in unserem deutschen Vaterlande, mit regerem Eifer gepflegt oder traten sogar jetzt erst frisch und kräftig in's Leben: so die Literaturkunde, die Kunstkritik, die vergleichende Sprachkunde, die Geographie. Die Geschichte knüpfte an die alten Traditionen an und förderte großartige Denkmale zu Tage. Aber als gefiele sie sich, mit Gegensätzen zu spielen, brachte sie zugleich die Sippe der Geschichtsbaumeister hervor, die, aller Wahrheit und allen Quellen zum Hohne, die „magistra vitae" zu einer Magd der Parteien herabwürdigten. Die philosophischen Systeme regneten nieder und richteten eine Verwirrung an, die alle Begriffe überschritt, während nebenher einzelne Männer, vor Allem katholischerseits, zu den verschmähten Lehren der Vorzeit zurückgriffen, damit nicht aller gesunde Menschenverstand von der Erde schwinde.

Endlich Umwälzungen in religiöser Hinsicht. Im Anfange dieses Jahrhunderts herrschten der kalte Rationalismus und voltairianischer Unglaube hüben und drüben; Bischöfe selbst und Priester kämpften gegen das alte Mütterchen, das noch vor dem Muttergottesbilde am Wege den Rosenkranz zu beten wagte. Der Emser Congreß war der Ausdruck der revolutionären Auflehnung auf kirchlichem Gebiete gewesen. Aber in der Zeit der politischen Schmach erstarkte das Glaubensleben leise und allmählig. Gott ist bei seiner Kirche und läßt nicht zu, daß sie untergeht, weder in dem Abgrunde der Glaubenslosigkeit, noch in den Schreckensstürmen der Verfolgung. Gerade in solchen Tagen ist er näher und zeigt herrlicher seine Allmacht. Dann erweckt er jene Männer, welche der Lüge und Gewalt die Wahrheit entgegenhalten, den Glauben beleben und Vorboten des Sieges sind. So geschah es auch in dem zweiten Decennium dieses Jahrhunderts. Während der Protestantismus, bettelnd bei Magnetiseuren und Hellseherinnen, Trost suchend in pietistischer Sentimentalität oder im nackten

Unglauben, rasch der Auflösung entgegen ging, oder mit Sehnsucht nach den verlorenen Pforten des Heiligthums zurückkehrte: stand mit einmal der alte Bau der Kirche in seiner ganzen Pracht und Hoheit inmitten der erstaunten Menge: die Altäre waren nicht mehr verlassen; Hoch und Niedrig hielt es für eine Ehre, katholisch zu heißen und zu sein, und noch heute ist es eine Ehre, als Katholik zu leiden.

In all' diesen Umwälzungen, politischer wie geistiger Natur, stand Joseph Görres unter den Ersten an der Spitze. Nur einmal diente er dem Irrthum, beim Ausbruch der französischen Revolution, aber auch da „irrte er in Wahrheit". Und sobald er die Trugbilder durchschaute, trat er in den Vordergrund der wissenschaftlichen Bewegung, um sich nun an ihr „in Wahrheit zu erhellen und zu erheitern". Als sodann die Völker sich gegen den Despotismus erhoben, war Görres wiederum der Erste, der aus wahrer innerster Überzeugung „den Schall politischer Prophetenworte erklingen" ließ und die Volksbegeisterung weckte. Der Wahrheit mußte er kurz darauf Heimath und Alles zum Opfer bringen, aber jetzt führte ihn Gott zur vollsten Wahrheit. Als Vorkämpfer für die heilige katholische Kirche, ausgerüstet mit den Waffen der Wahrheit, strebte Görres fortan „auf diesem Wege zur Höhe".

1. Görres' Streben in der Revolutionszeit. 1794—1800.

Man ist heutigen Tages im antikatholischen Lager gewohnt, wenn es sich darum handelt, den Charakter oder das Leben eines Mannes darzustellen, stets die Frage aufzuwerfen, welcher Partei derselbe angehört habe. Je nach der Antwort fällt das Urtheil aus. Hat ein solcher noch so hervorragender Mann den unverzeihlichen Fehltritt begangen, früher oder später ein treuer Sohn seiner Kirche geworden zu sein, dann verliert das liberale Auge für alle Vorzüge und alle Größe plötzlich seine Sehkraft. Die geschäftige Maulwurfsarbeit beginnt und ruht und rastet nicht, bis es ihr gelingt, durch Hervorsuchen von allerlei Schwächen, vermeinten oder auch wirklichen Fehlern, das schönste Leben zu verzerren und moralisch zu vernichten. Es erinnert uns diese Procedur unwillkürlich an das Mückenseihen und Kameelverschlucken. In unzähligen Tonarten ist es abgesungen worden, daß der junge, neunzehnjährige Görres in den Clubs und Volksversammlungen zu Mainz als

„Jakobiner" für die Freiheit sprach, daß er das „rothe Blatt" und den „Rübezahl im blauen Gewande" herausgegeben, daß er mit einem Worte die Begeisterung für die Revolution am Rheine entzündet habe. Es ist wahr, Görres irrte damals.

Als man ihm 1816, nach der Unterdrückung des Merkur, unter anderen Anklagen auch den Jakobinismus seiner Jugend zum Vorwurfe machte, schrieb er hierüber einem Freunde: „Ich habe mich noch nicht entschließen können, solchem Lumpenvolk zu antworten, und immer gewartet, es möge wohl einmal ein Ehrenmann damit auftreten. Wenn ich dieß Stillschweigen breche und erkläre, wie es um die Sache beschaffen gewesen, dann ist es um der Bessern willen, die doch an mir irre werden könnten. Dann wird sich ergeben, daß die Sache noch eine andere Seite hat, als jene, in der sie es genommen; ich habe geirrt in meiner Jugend, aber ich habe mich keines Irrthums zu schämen." Die Sache hat in der That eine andere Seite. Vorerst muß man berücksichtigen, daß dazumal von Frankreich aus ganz Europa, besonders die Grenzländer, mit revolutionären Schriften und Broschüren jeder Art überschwemmt wurden. Görres, der jugendliche Feuergeist, verschlang diese Schriften mit förmlichem Heißhunger. Die neuen Ideen sog er in seine Seele ein, und er hatte nicht Urtheil genug, die Lüge ihrer glänzenden Außenseite zu entkleiden. Die Revolution ist nicht plötzlich in's Leben getreten; sie war längst durch die geheimen Sekten und die ungläubigen Philosophen vorbereitet. Es war kein Spiel des Zufalls, daß wenige Jahre vor ihrem Ausbruche die Erziehung der Jugend in die Hände des Unglaubens oder der sogenannten Aufklärung kam. Mit Wehmuth klagte gerade zu der Zeit, als Görres das Gymnasium zu Koblenz besuchte, der Magistrat dieser Stadt in einer Bittschrift an den Kurfürsten Wenzeslaus über den Verfall christlicher Lehre und guter Sitte an den dortigen Schulen. Die Grundsätze, welche von dem Katheder herab und durch das Beispiel der Lehrer den Schülern eingeprägt wurden, faßt Clemens Brentano in folgende Sätze zusammen: „Folge deiner Natur, deinen Gelüsten — sei ein freier Mensch — genieße das Leben — sei ein denkender Geist — gehe mit der Zeit vorwärts — laß die Pfaffen schwätzen — mache den Eltern ein X für ein U — u. s. w."[1] Dem Mangel an entschiedener katholischer Gesinnung, an Pietät gegen die Kirche, an Achtung ihrer

[1] Aus einem ungedruckten Briefe.

Autorität schreiben wir es hauptsächlich zu, daß jenes Revolutionsfieber so heftig die jugendlichen Köpfe, auch unsern Görres, ergriff.

Dazu kam, daß ein großer Theil der französischen Emigranten, darunter die späteren Könige Ludwig XVIII. und Karl X., Koblenz zum Aufenthalte erwählten. Wenn wir gleichzeitige Schriften und Briefe lesen, so ist es erschrecklich, zu sehen, wie schamlos viele Emigranten alle Sitte über Bord warfen und dort am Rheine ihre ganze Lasterhaftigkeit offen zur Schau trugen. Daran war das rheinische Volk doch nicht gewöhnt. Der junge Görres beobachtete mit Ingrimm dieses Treiben, das nicht geeignet war, seine Achtung gegen die weltlichen Machthaber zu steigern. Auch die Ruhmredigkeit der Verbündeten, bei großer Beschränktheit und offenbarer Schwäche in ihren Maßregeln, erfüllten ihn mit Mißtrauen und Ekel. So begrüßte er denn die einrückenden Heere der Franzosen (1794, Herbst) mit lautem Jubel und stimmte sofort in den Taumel von Gleichheit, Freiheit und Brüderlichkeit ein. Wie er sich zu diesen Idealen stellte, hat er selbst am besten einige Jahre später in einem Briefe an seine Braut ausgesprochen.

„Mehrere Jahre gingen so hin," schreibt er, „da verbreitete sich die Revolution bis hin in unsere Gegenden. Freiheit, Völkerwohl, Heil der Menschheit — welche Funken für ein nur einigermaßen warmes Gefühl! Wie sehr mußten sie einen Sinn exaltiren, der so empfänglich für alle Eindrücke der Art war! O mit Entzücken denke ich noch an diese zweite, schöne Epoche meines Lebens zurück, wo ich vor sechs Jahren zuerst die Bilder auffaßte, die seitdem eine so lange Zeit hindurch mein Herz ganz ausfüllten. Zum zweiten Male erschien mir die ganze Welt in dem lichten Morgensonnenglanze, alle Gefühle und Kräfte brausten durcheinander, mir war so wohl, eine lachende Zukunft erfüllte meine Seele, ich jubelte laut auf vor innigem Vergnügen!"

Es erklärt sich also, warum Görres in die allgemeine Strömung hineingerissen wurde. Aber was ihn ehrt, ist die aufrichtige Gesinnung, mit der er diese „Bilder" erfaßte: er irrte in Wahrheit. Dem Jünglinge fiel es gar nicht ein, daß unter der glänzenden Fläche viel Schmutz, Schande und Frevel verborgen lag. Die Menschen, welche von Weltbeglückung redeten, hielt er für ehrlich, weil er selbst ehrlich war. Mit Recht konnte er später von sich sagen:

„Ich würde noch viele traurige Erfahrungen machen, meinst Du; ich glaube, daß meine traurigsten über Menschen und Menschenwerth vorüber sind; ich glaube, daß wenig Goldschaum mehr übrig bleibt, den bittere Erfahrungen nicht abgekratzt hätten. Ach ja, es war eine Zeit, wo das Alles

nicht so war, noch nicht viele Jahre her, und doch eine lange, lange Zeit. Da sah ich die Menschen in einem Lichte, wie die Natur im brennenden Abendstrahle, da ärgerte mich nichts an ihnen, als höchstens ihre verkrüppelte Form, die Reinheit ihres inneren Wesens wagte kein Verdacht zu beflecken. Da handelte ich aus reinem Enthusiasmus für die Menschen; mein Enthusiasmus ist zurückgedrängt in meinen Busen, nicht verflogen. Sie sollen besser werden, daran werde ich nie zu arbeiten aufhören, und den Glauben an ihre Perfectibilität werde ich mir nie rauben lassen, aber über ihren gegenwärtigen Zustand deckt keine Binde mir mehr die Augen, kein falscher Glanz verklärt mir Sünder zu Heiligen. Um mir das zu verschaffen, was sie ihren Beifall nennen, bringe ich keine Opfer. Nur die wenigen Edlen, die es jetzt gibt, und die mehreren, die es in der Zukunft geben wird, können mich zu so was bestimmen."

Diese Worte zeigen, wie der junge Görres sich mit dem treuherzigsten Vertrauen der neuen Freiheit in die Arme warf. Selbst die Greuel der Schreckensherrschaft, die in Frankreich wüthete, machten ihn nicht irre in diesem Vertrauen.

„Lasset sie einmal vorüber sein, die Momente dieses brausenden Wirrwarrs," schreibt er in dem „rothen Blatt", „lasset sie besänftigt zur Ruhe zurückkehren, sie, die aufschäumende Materie; benutzet dann alle die Hilfsmittel, die unsere neue Lage, unsere verjüngte Thatkraft und unsere innere Stärke uns anbieten; bearbeitet die Generation, die wie eine junge Halmensaat den Boden der Republik bedeckt und eine pflegende Hand erwartet; dann werden mit der Ursache auch die Folgen wegfallen und die Zukunft mit sanfter Hand die Narben aufebnen, welche die Gegenwart uns eingefressen hat." [1]

Um nach den gegebenen Kräften diese Verjüngung und Läuterung verwirklichen zu können, bot Görres die ganze Energie seines Charakters auf. Zu diesem Zwecke gründete er das „rothe Blatt", welches ihn in den Stand setzen sollte, „thun zu können, was die gute Sache von jedem ihrer Bekenner fordere." [2] Mit der größten Uneigennützigkeit und Lauterkeit verfolgte er dieses Streben und schwang die scharfe Geißel des Tadels selbst über die Männer der Freiheit. Bereits nämlich begannen die Franzosen, statt Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit ein System der schändlichsten Erpressungen und Aussaugungen einzuführen. Anfangs hatten sie, um die Menge zu ködern, die eroberten rheinischen Lande in die cisrheinische Republik verwandelt, aber bald

[1] Das rothe Blatt, eine Decadenschrift, Koblenz bei Franz Lassaulx. Jahr VI der fränkischen Republik. 2 Bde. Vgl. Polit. Schriften, Bd. 1, S. 15 f.

[2] Ebendas. Bd. 1, S. 10.

annektirten sie dieselbe und einverleibten sie in der Gestalt von Departements dem eigenen Lande. So war dieses der Beginn der Enttäuschungen. Görres, der solches Vorgehen mit der Freiheit nicht reimen konnte, trat diesem Despotismus sofort entgegen.

„Alle Räubereien und Diebstähle der alten Beamten an's Tageslicht zu bringen und ihre Urheber zu prangern" — war ein Theil des Programms, das er im „rothen Blatte" zu verwirklichen suchte; „aber," fügt er bei, „nicht minder (sollen) auch alle Beispiele von Uneigennützigkeit und Rechtschaffenheit auf diesem Felde gerühmt und zur Nachahmung aufgestellt werden. Alle Anmaßungen der neuen constituirten Gewalten, jedes unbefugte Heraustreten aus der Grenze ihrer Jurisdiction, alle freiheitsmörderischen Schritte derselben sollen hier ihre Stelle finden, aber auch ihre braven, das öffentliche Wohl fördernden Thaten nicht vergessen werden. Wir werden alle ihre Maßregeln, die der Prüfung fähig sind, zergliedern, sie einer vernünftigen Kritik unterwerfen, das Heilsame, Zweckmäßige davon in's gehörige Licht stellen, und das Schädliche, Unnütze, Antirepublikanische darin nach Verdienst rügen. Wir werden den Gang des öffentlichen Geistes belauschen, alle Hindernisse, die ihn hemmen, auszuforschen und wo möglich wegzuräumen suchen, alle Schufte, die sich ihm in den Weg stellen, um den Strom mit ohnmächtigem Arme zu dämmen, der öffentlichen Verachtung hingeben, aber auch die Edeln, die alle Kräfte verwenden, um ihn gehörig zu leiten und fruchtbar und segenbringend für die Menschheit zu machen, nicht übersehen. Fern von uns sei dabei jeder Parteigeist; nie soll uns Leidenschaftlichkeit gegen Verdienste gefühllos, gegen Verbrechen blind machen. Es gibt nur eine Partei — die der Tugend und der Wahrheit; alle, die ihr huldigen, sind uns willkommen."[1]

Die Ausführung dieses Programmes erregte von Seiten der Aussauger einen gewaltigen Sturm gegen den jungen, wahrheitliebenden Republikaner. Denunciationen auf Denunciationen liefen bei dem Directorium in Paris ein. Aber Görres fürchtete nichts: „Ich zürne Niemand," schreibt er einmal, „wenn er mir die empfindlichsten Wahrheiten sagt, ich zürne nur dem, der ihn abhalten will." Bei solcher Gesinnung war es natürlich, daß die Anklagen der Lüge und Verleumdung ihn noch weniger von der Bahn des Rechtes ablenken konnten. Daher wirft er seinen Feinden frank und frei den Fehdehandschuh hin: „Unparteilichkeit im strengsten Sinne ist mein erstes Gesetz, und Wahrheitsliebe mein zweites, Furchtlosigkeit im Bewußtsein, ohne Nebenabsichten rechtschaffen zu handeln, meine unzertrenn-

[1] Polit. Schriften, Bd. 1, S. 12 f.

liche Gesellschafterin auf meiner Lebensbahn." Und an einem anderen Orte derselben Decadenschrift: „Wohl weiß ich, daß mir, indem ich auf diese Art allen großen und kleinen, mächtigen und ohnmächtigen Despoten, Aussaugern, Blutigeln, Egoisten, Bösewichtern, Usurpatoren, Schwachköpfen und Dunsen den Krieg ankündige, ein schwerer Kampf bevorsteht; aber es sei darum. Für die gute Sache bin ich zu jeder Aufopferung bereit, sollte sie mir auch noch so nahe gehen." [1]

Die Feinde antworteten auf diese Erklärungen durch Lästerungen, platte Angriffe und grobe Schimpfworte, und als sie hiermit nicht zu dem gewünschten Ziele kamen, vergriffen sie sich sogar an der Person des freimüthigen Publicisten. „Während mehr als einem Jahre," erzählt Görres selbst, „durfte ich nicht anders als bewaffnet ausgehen, wurde häufig mit Säbeln und Bajonnetten angegriffen und saß mehr als einmal im Gefängniß." Schließlich erfolgte von Paris aus die Unterdrückung des mißliebigen Blattes. Aber der Mund der Wahrheit ließ sich nicht zum Schweigen bringen; das „rothe Blatt" erstand sofort (1798) als „Rübezahl im blauen Gewande" als Monatsschrift wieder auf. Gleich in der ersten Nummer gab Görres der Schrift die Erklärung mit auf den Weg:

„Die Mächtigen der Erde hören nicht gerne die Wahrheit aus einem sterblichen Munde, vielleicht ist sie ihnen aus einem unsterblichen Organe weniger gehässig. Ich habe das „rothe Blatt" mit dem zweiten Semester geschlossen; welches Wesen könnte schicklicher als der wiedergeborene Rübezahl seinen Namen zu meinen künftigen Arbeiten leihen! Mein Journal soll Rübezahl heißen. Gehaßt von allen Schurken wie er, willkommen allen Redlichen, werde ich unter seinem Schutze, ohne Prätension, meinen ferneren Weg durchwandeln. Wenn mir vielleicht bis jetzt auf meiner bisherigen Laufbahn hie und da Menschlichkeiten entschlüpften, so beginne ich jetzt mit dem festen Vorsatz: sorgfältiger als je über mich und meine Leidenschaften zu wachen. Möge es mir gelingen, so endlich meine Gegner zu überzeugen, daß nur die Beförderung der Sache der Menschheit mein einziger Zweck ist." [2]

Von jeher ist es der Lauf der Dinge gewesen, daß jene Leute, welche bewußt dem Rechte in's Angesicht schlagen, sich nicht gerne überzeugen lassen. Sie sind ja schon überzeugt, und Jeder, der es wagt, ihnen ihre Treulosigkeit vorzuwerfen, wird zum unbequemen Mahner, den man gerne auf Seite zu schaffen sucht. Das geht um so leichter,

[1] Polit. Schriften, Bd. 1, S. 17.
[2] Polit. Schriften, Bd. 1, S. 22.

da die Macht und Gewalt nicht selten mit dem Unrechte verbrüdert ist. So wurde denn auch bald dem „Rübezahl im blauen Gewande" mit dem Untergange gedroht. Görres schleuderte dieser Drohung die Worte Cicero's in's Angesicht: „Est enim in nobis is animus, ut non modo nullius audaciae cedamus, sed etiam omnes improbos ultro semper lacessamus."

Darnach handelte er. Aber auch die Enttäuschung über das hohe geträumte Ideal, das den Jüngling in diesen Strudel gerissen hatte, brach sich, beim Anblick der schmählich geschändeten Freiheit, in seiner glühenden Seele schmerzlich Bahn. Die ihm als eine hohe edle Dame, als die Beglückerin der Völker erschienen, sah er in eine bluttriefende Furie verwandelt, in deren Gefolge Habsucht, Betrug, Erpressung, niedrige Willkür ihren Einzug hielten. Ohne es sich selbst bewußt zu sein, warf er einen Blick in den „satanischen Charakter" der Revolution. Görres war aufrichtig genug, diese Enttäuschung einzugestehen. Er „verstellte sich nicht aus Eitelkeit, als ob er fertig gewesen vom Anfange", sondern wandte sich von dem Irrthume ab, den er für die Wahrheit gehalten hatte. Gerade hierdurch unterscheidet sich Görres himmelweit von seinen Gegnern, die heute noch gerne an seinem Jakobinismus herumnergeln möchten. Sie selber wechseln fortwährend chamäleonartig ihre Farbe, je nachdem die Losung von oben oder von unten aus den Reihen der „Brüder" lautet. Sie empfinden nicht einmal Schamröthe über ihre Charakterlosigkeit, sondern werfen leichthin die alte Haut ab und bleiben, ihrer Art getreu, dasselbe Gewürm.

Görres kann für die loyale Aufrichtung seiner Gesinnung in jener Zeit des Irrthums zwei Zeugen anführen: den tiefen Seelenschmerz, den er über die Enttäuschung empfand, und die hohe Achtung, welche seine Mitbürger ihm zollten.

Für eine edle Seele gibt es kein schmerzlicheres Gefühl, als die innere Trauer beim Untergang heiliggehegter Hoffnungen und beim Zerfalle glühend gefaßter Ideale, durch deren Verwirklichung sie das Höchste zu erreichen gedachte. Dann tritt an die Stelle des schönen Traumes eine unaussprechliche Leere, und das kräftigste Geistesleben ist in Gefahr, seine Triebkraft zu verlieren. Als dreiundzwanzigjähriger Jüngling mußte Görres diesen Schmerz empfinden.

„Ich soll nicht traurig sein, glücklich sein, sagst Du," schreibt er an seine Braut. „O ich wollte wohl, aber kann ich in den Sturm treten und den

Elementen zurufen, daß sie schweigen, daß sie sich ordnen um mich, wie es mein Bedürfniß erheischt? Eine Sündfluth hat mein Inneres überschwemmt, sie hat sich verlaufen, und nun muß ich mich ansiedeln in dem neuen Lande, muß mir eine Hütte bauen, um Dich und mich gegen die Stürme des Lebens zu sichern. Da steigt denn so manche Erinnerung vergangener Tage in mir auf, so manche liebe Stätte finde ich nicht mehr, bis auf den Schutt und die Trümmer sind sie weggeschwemmt. Es ist mir Alles so weit und so öde und so fremd, daß ich die Grenzen meiner kleinen Welt zusammenziehen möchte in mein Herz, oder in einen so kleinen Raum, daß ich nur ein paar Spannen vom Himmel übersehe....."

Je mehr der Wirrwarr der Leidenschaften rings um ihn diese Enttäuschung vorbereitete, um so entschiedener sträubte er sich gegen dieselbe. Es schauderte ihm vor dem Augenblicke, in welchem die immer steigende Masse seiner Erfahrungen trotz seines Sträubens ihm endlich die Überzeugung aufdrängen würde, „daß .... Umstände in gewissen Zeitaltern eintreten können, die das Emporwuchern des Schlimmen vorzüglich begünstigen, daß diese Umstände in der damaligen Generation eingetreten seien, daß eine gänzliche Verderbniß .... sie ergriffen habe, das große Experiment gänzlich mißlungen und die Sache an ihr verloren sei. So wie nach und nach," fährt er fort, „diese Überzeugung immer mehr auf mich eindrang, stieg oft mit geheimem Schauder der Gedanke in mir auf: wie, wenn der Eintritt jener Katastrophe seine Verwüstungen auf das ganze Gebiet meines Empfindens verbreitete, wenn jene tödtliche Kälte bei mir einträte, die das Herz in eine dichte Eiskruste hüllt, durch die sich das Licht der schönen Natur so bleich und so traurig hindurchbricht! Ich zitterte für mein inneres Vermögen, alle äußeren Gegenstände zu beglänzen, und ihre Formen zu mildern und zu verschönern."

„Trauriges Loos der Menschheit," klagt er im „Rübezahl", „immer zwischen den gezückten Dolchen der Leidenschaften und den Geißeln des Unglücks ihrer Bestimmung entgegen zu gehen! Niederschlagend für den, der an dem Schicksale der Menschheit Antheil nimmt, ist der Blick in die Gegenwart, wenig erheiternd der in die nahe Zukunft. Wenn er dumpf geworden ist bei dem Eindringen der gehäuften Masse von Elend und Unglück, die auf den Grenzen rast, dann wird er vollends schwindelnd beim Anblick des Kampfes, den im Innern die schändliche Corruption, die scheußlichste Verderbniß, Factionswuth und die geringen Reste von Rechtschaffenheit und Sinn für das Edle kämpfen; sein Geist versinkt in dem bodenlosen Schlunde, der alles, was irgend noch fest ist, verschlingt und die Principien wie die Trümmer eines Wracks auswirft; er zittert für die Menschheit, wenn er sie bis in ihre

Urstoffe decomponirt sieht. Wo liegen die Elemente zum Besserwerden? fragt er sich selbst und findet keine Antwort." [1]

Dennoch verlor Görres die Hoffnung des Besserwerdens nicht. Es lag ein gewisser Trost darin, daß seine Mitbürger durch die hohe Sendung nach Paris (1799), mit der sie den Jüngling betrauten, offen an den Tag legten, wie sehr sie seine aufrichtige, rechtschaffene Gesinnung zu achten und zu ehren wußten! Die Deputation hatte einen doppelten Auftrag zu erfüllen: Klage zu führen gegen die Überschreitungen der französischen Beamten und, wo möglich, eine unabhängige Stellung für die Rheinlande, etwa in Form einer cisrhenanischen Republik, zu erlangen. Die Sendung war in Bezug auf ihren nächsten Zweck erfolglos. Der erste Consul erklärte den Deputirten, nachdem dieselben monatelang für ihre Klagen kein Gehör gefunden: „Die Bewohner der vier Departements können unbedingt auf die Gerechtigkeitsliebe des französischen Gouvernements zählen; es wird ihr Wohl nie aus den Augen verlieren."

Für Görres hatte diese Sendung indessen einen doppelten Erfolg. Sie gab ihm zunächst das Recht, sich fortan auf die Achtung seiner Mitbürger berufen zu können. Er that dieses verschiedene Mal in seinem Leben, wenn die Nothwendigkeit es erheischte. So z. B. im späteren Leben den Triariern gegenüber mit den kräftigen Worten:

„Was ... das Volk am Rheine betrifft, so seid ihr sehr im Irrthum, wenn ihr glaubt, all' euer Toben und Anfeinden werde sein Vertrauen im geringsten erschüttern. Dieß Volk hat mich von Jugend auf in seiner Mitte wandeln gesehen, und ist Zeuge gewesen, wie ich durch Revolution, Krieg, Despotismus und vielfache Schicksalswechsel, ohne mich irgend zu beschmutzen, hindurch gegangen. Es weiß, daß ich wie jeder Andere dem Irrthume verfallen und Thorheiten begehen konnte, aber es hat auch selbst dann die aufrichtige Überzeugung und ein, wenn auch irrendes, Streben nach dem Guten ehrend anerkannt, weil es gesehen, daß ich in Allem nie meinen Vortheil gesucht, und Einfluß und Gewalt nie zum Nachtheile irgend eines Menschen mißbraucht. Das ist der Grund, auf dem sein Vertrauen zu mir ruht, und das ist die Hauptsache; alles Andere gebe ich euch zum Zerreißen hin; ihr mögt euch um die Fetzen streiten nach Herzenslust." [2]

Vor Allem aber wurde Görres in Paris von der inneren Haltlosigkeit der französischen Revolution gründlich überzeugt und von dem

[1] Rübezahl. Drittes Trimester. S. 37.
[2] Triarier. Regensburg, Manz, 1838. S. 168.

falschen Freiheitsenthusiasmus für immer geheilt. Mit dem Auge der Wahrheit beobachtete er die französischen Verhältnisse und konnte, trotzdem er sich von „lieben Bildern", die zugleich mit seinem Geiste aufgewachsen waren, ungern losriß, „die Dinge nur in trübem Lichte sehen". Folgende ironische Zeilen an die Braut bekunden, mit welcher Bitterkeit sich sein Herz erfüllte, als er das Spiel der Heuchelei und die Principienlosigkeit in der Nähe studirte. Unter dem 16. Frim. J. VIII (7. Dec. 1799) schreibt er:

„Liebes Kind! Siehe, so will ich Dich einmal nennen; mein Kind sollst Du werden, denn ich bin alt geworden, alt und bis an den Scheitel hin voll Erfahrungen. Ich werde zurückkommen mit einem silbernen Kopf und einem weißen Barte, und werde an meinem Stab dahinschleichen; nicht mehr wie bisher aller Welt in's Gesicht sehen, und Jedem, der mich zu hudeln Lust hat, Trotz bieten, und aller Welt die Wahrheit in's Gesicht sagen; das werde ich Alles nicht mehr. Ich werde mich schmiegen und biegen, den Mächtigen die Füße lecken und dazu wedeln, und mich zum Echo von jedem Dummkopfe und zum Hohlspiegel von jedem Kleingeiste machen, und dem Rechtschaffenen, der an mir vorübergeht, in's Gesicht spucken und ihm sagen: ‚Gehe hin, ich kenne Dich nicht!' und werde um ein Amt betteln und dem Vergeber mein Gewissen vermäkeln, und ihm meine Grundsätze noch obendrein in den Kauf geben.... Und dann will ich eine Herberge anlegen für alle Gauner und Spitzbuben und Gelage geben und zechen mit ihnen, bis sie mich zum Hohenpriester machen, und dann will ich stehlen, bis ich nicht mehr kann, und sterben reich und des Raubens satt..... Also freue Dich immerhin auf meine Metamorphose; wenn ich Dir nicht besser darin gefalle, so werde ich es doch vielen, vielen Andern. — Ich kann wieder scherzen; meine trübe Laune muß also vorüber sein, denkst Du; das ist sie auch. Aber ich bin in's Ankleidezimmer gerathen und habe da die Menschen sich bemalen und sich putzen gesehen, und habe mich geärgert; allein jetzt male und putze ich mit und lache dann hintenher der Harlekins. — Das ist wahr, der muß einen guten Fond Lebenskraft mitbringen, der nicht in Fäulniß gerathen will in dem stinkenden Pfuhle."

Kurz vorher (6. Frimaire) hatte er an dieselbe geschrieben:

„Eine Schadloshaltung habe ich, und das sind die hier aufgehäuften Kunstschätze; an ihnen erhole ich mich für meine übrigen Entsagungen; aber ich weiß nicht, wie ich bin, von der anderen Seite tragen sie auch wieder dazu bei, mich noch mehr zu verstimmen. Es gab eine Zeit, wo ich die Menschen auch in moralischer Hinsicht für wahre Antiken, für mehr oder weniger vollendete Ideale ansah; diese glücklichen Tage der Täuschung sind längst vorüber.... Ja, diese Menschen, welch' ein Abstich gegen diese reinen Formen! Egoismus ist ihr Abgott, Intriguen ihr einziges Dichten und Trachten, Jagd nach Vergnügen ihre einzige Beschäftigung. Republi-

kanern sind sie so unähnlich wie der schmutzigste Savoyarde dem Apoll von Belvedere. Mir ist gar nicht wohl unter ihnen."

Gleich nach der Rückkehr aus Paris legte Görres in einer eigenen Schrift: „Resultate meiner Sendung nach Paris", Rechenschaft ab über sein Verhalten und seinen entschiedenen Bruch mit der Revolution. Hinsichtlich letzterer sprach er das freimüthige Bekenntniß aus, „daß ihr Zweck gänzlich verfehlt sei, daß sie, nach einem wüthenden Kampfe, in dem man Millionen Existenzen dem Glück der Zukunft zum Opfer schlachtete, sich nun genöthigt sehe, sich wieder einem Charakter, einem Geiste in die Arme zu werfen, um von ihm Rettung aus dem Abgrund zu erflehen, der sich unter dem Fuße geöffnet hatte." Nicht von der Freiheit wandte sich Görres ab, sondern nur von diesem durch Leidenschaft, Lüge und Abscheulichkeit mißlungenen Versuche, die Freiheit zu begründen. Darum ruft er den Völkern zu: „Generationen der Folgezeit, studirt seine (des Frankenvolkes) Fehler und seine Irrthümer und vollendet, was es zuerst zu denken wagte." [1]

An Erfahrung und Erkenntniß reicher, aber ungetrübt und unwandelbar in der Aufrichtigkeit, Wahrheit und Ehrlichkeit seiner Gesinnung, trat Görres nun für mehrere Jahre von der politischen Bühne ab. Es wäre ihm ohnehin fortan unmöglich gewesen, als Publicist die Bahnen der Wahrheit zu wandeln. Bonaparte's Despotismus duldete, soweit seine Macht sich erstreckte, nur jene Schriftsteller, die sich zu Lobhudlern herabwürdigten. Dazu hatte Görres keine Lust. Der Mann, hinsichtlich dessen er schon von Paris aus den Freunden in der Heimath geschrieben hatte: „Nehmt euch in Bälde den Suetonius zur Hand, denn der neue Augustus ist fertig" — war seiner Seele nicht sympathisch. Er erkannte schon früh in ihm den politischen Heuchler, der, „allen Glauben höhnend, doch die Kirche wieder herstellte, damit sie ihm das Departement der Angelegenheiten für die blöden Gläubigen verwalte und ihre Geisterschrecken an Jene hetze, die etwa gegen seine Gewalt aufstehen möchten"; der „die Erziehung regelte, damit ihm ein Geschlecht erwachse, das gehorche aus Gewohnheit und die Freiheit kaum dem Namen nach kenne"; der „die Rechtspflege ordnete, damit sie die Gewaltthätigkeiten, die Andere roh und brutal ausübten, mit Gravität und Würde handhabe" u. s. w. [2]

---

[1] Polit. Schriften, Bd. 1, S. 84.

[2] Europa und die Revolution.

Mit scharfem Auge verfolgte Görres nun als ruhiger Privatmann und Professor der Physik an der Secundärschule zu Koblenz die Schritte des Gewaltherrschers. Zuweilen war es ihm, als müsse er die Fesseln zersprengen und die Schlechtigkeit vor aller Welt entlarven. Unwillkürlich ergießt er sich oft in seinen vertrauten Briefen in Worte des bittersten Sarkasmus:

„Sonst führen wir durchaus ein glückliches, gedeihliches Leben.... Ein lieblicher, warmer, wohlthuender Hauch geht aus von dem Geiste, der sein ganzes Volk zerquetscht hat und von dem ganzen Menschen nichts als den Arm mit dem Commandostab behalten hat. Wir lehren unsere Kinder das Einmaleins und prägen es ihnen tief ein, damit sie einmal damit schachern können und das Gouvernement taugliche Subjekte für Receveurs und Percepteurs bekömmt. Wir lehren weiter Latein, damit sie die großen Alten, den Julius Cäsar und einige Andere lesen können, und verstehen können, daß die Welt immer einen Herrn haben muß, der groß ist und stark, und dessen Wille das Gesetz absetzt und cum infamia fortjagt und es wieder mit Ehren in alle seine Würden und sein Ansehen einsetzt.... Alles Andere ist eitel Tand, und es sollte billig darauf gehalten werden, daß es völlig abgeschafft würde. Treue und Glaube ist aber viel im Land, Ehrlichkeit und Redlichkeit wie zu der guten Väter Zeiten, und die Nächstenliebe wird mit ..... cultivirt. Handel und Gewerbe geht sehr gut; die Künste werden aufgemuntert, besonders die Brodkünste.... Das ist das Exposé unserer Lage, wie es der erste Consul auseinandergesetzt hat, und ich würde nicht wagen, ihm ein Wort zu verdrehen aus Furcht vor dem Galgen; überhaupt sagt er nichts, als was wahr ist. Wir grübeln nur nach, wie er Das und Jenes gemeint haben möge."

Görres erwartete die Zeit, in der er offener reden konnte. Unterdessen galt es, den Boden vorzubereiten, und er ging rüstig an das Werk.

2. Wissenschaftliches Streben. 1800—1814.

Bei der Rückreise von Paris hielt sich Görres einige Tage in Mainz auf. Dort war er zum ersten Male mit jugendlicher Begeisterung für die Ideen der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit in die Schranken getreten; von dort war sein Name rasch durch die Lande geflogen, überall mit Lobeserhebungen überschüttet. Alle diese Reminiscenzen erwachten nun wieder in seiner Seele.

„O Gott, es ist doch schrecklich," schreibt er an seine Braut, „das ganze schöne Gebäude zertrümmert, alle Anlagen verwüstet, und an die Stelle des herrlichen Monumentes, das auf alle Folgezeit berechnet war, jetzt den pestilenzialischen Sumpf, in dem Molche und Kröten sich durch den stinkenden

Schlamm hindurchwinden, getreten zu sehen. Das war's nicht, was ich vor sieben Jahren erwartete, das nicht, was damals mit so schönen Bildern meine Einbildungskraft füllte. Es ist vorübergegangen, und ich danke Gott, daß ich noch meine Liebe und meine Neigung für Kunst und Wissenschaft aus dem Sturme gerettet habe."

An Kunst und Wissenschaft wollte sich Görres fortan „in Wahrheit erhellen und erheitern". Clemens Brentano sagt einmal: „Alle wahre Kunst ist ein Vorläufer der Wiedergeburt, denn ihr Streben nach dem Ewigen — strebt, ohne es zu wissen, nach dem Herrn. Auch die Künste sind Stimmen in der Wüste; es sind die Teppiche, welche unter die Füße des Einziehenden geworfen werden. Bete, daß die Kunst gut werde; sie lehrt singen und loben und liegt, wie das Leben, zwischen Himmel und Hölle und öffnet beiden die Thore." Das gilt in einem noch höheren Sinne von der Wissenschaft. Denn darin besteht ja gerade das innerste Wesen der Wissenschaft, daß sie nach der Wahrheit sucht und dem Streben des menschlichen Geistes entsprechend suchen muß. Und auch dem Schönen, das die Künste darzustellen sich bemühen, kommt nur dann dieser Name zu, wenn es auf der Wahrheit beruht und allen Seelenkräften des Menschen harmonisch entspricht. Kunst und Wissenschaft führen daher nothwendig zur Einen ewigen Wahrheit, wenn sie mit Wahrheit betrieben und gepflegt werden.

Das that Görres und gelangte daher nach langer Wanderung schließlich zu dem schönen Endziele. Indem er sich nun ganz der Kunst und Wissenschaft widmete, suchte er, wie Guido Görres von seinem Vater rühmt, nicht persönlichen Vortheil oder Ehre.

„Im Gegentheil: Dinge, die der Menge und daher auch der Anerkennung der Welt am entferntesten lagen, das Übersinnliche, das Höchste, das Reinste, das Geistigste, was am wenigsten für den bloßen materiellen Nutzen verspricht, zogen ihn immer am meisten an. Andererseits gehörte er aber auch eben so wenig zu Jenen, die .... die Wissenschaft als ein todtes Capital ansehen; .... ohne für sich, das heißt für das innere Leben ihres Geistes, den geringsten Gebrauch gemacht zu haben. Der Dünkel und die Narrheit dieses todten Wissens lag ihm fern. Die Wissenschaft sollte den Geist aufrichten, reinigen, beruhigen, stärken, veredeln, bessern; seinen Blick erweitern, ihn in Demuth von der eigenen Kleinheit hinan zum Lichte, zu Gott kehren; kurz sie sollte geistiges Leben werden, und der Charakter durch sie sich bilden, stählen und läutern ..... So forschte er, lauteren Sinnes, nach dem Worte, das Leben hat, nach den Pforten des Aufganges, wo die starken Geschlechter wohnen, nach dem Lichtbringer, der die alte Macht endet, spähend in allen Gebieten des Geistes, der Natur und der Geschichte, und den irdischen Quel-

len zu ihrem Schooße folgend, in dem altersgrauen Felsen und hinüber über die Krystallbrücke, die aus dem Sichtbaren in das Unsichtbare, aus dem Vergänglichen in das Ewige führt, bis er des Lichtes und des Lebens Urquell dort fand, wo ihn die sternschauenden Weisen des Morgenlandes gefunden, verhüllt in äußerer Unscheinbarkeit, in der Gestalt der Demuth und Erniedrigung, den Juden ein Aergerniß, den Heiden eine Thorheit, und wogegen sich Saulus erhoben und die Revolution, die Pflegemutter seiner (Görres') Jugend, mit allem Grimme gewüthet." [1]

In diesen Worten hat Guido treffend den allgemeinen Zweck ausgesprochen, den sein Vater bei seinen Studien vor Augen hatte und dem Wesen seines Charakters gemäß treu verfolgte. Indessen tritt die wahre, aufrichtige Gesinnung, welche seinen wissenschaftlichen Bestrebungen zu Grunde lag, auch klar zu Tage aus dem näheren Zwecke, den er suchte, aus der Wahl der Wissenschaften, durch die er diesen Zweck verwirklichte, aus der Art und Weise, wie er sie betrieb, und schließlich aus der Stellung, die er dabei der übrigen Gelehrtenwelt gegenüber einnahm.

Neigung und Liebe zogen Görres zu physischen Studien hin; die Mußestunden, welche ihm seine Lehrthätigkeit übrig ließ, widmete er daher meist Forschungen dieser Art. Seine ersten wissenschaftlichen Werke haben diese Zweige zum Gegenstand. Nebenbei bewies er auch durch eine geistreiche Schrift, „Aphorismen über die Kunst", seine Fähigkeit und Vorliebe für dieses Gebiet. Die „Aphorismen" sowohl als die einen ähnlichen Inhalt behandelnden „Coruscationen" erwarben sich „ausgezeichneten Beifall" und führten ihren Verfasser auch in den weitesten Kreisen der Gelehrtenwelt ein. Von allen Seiten erhielt er lobende Zuschriften. Für unseren Zweck ist es übrigens von besonderer Wichtigkeit, daß in allen diesen Schriften der treue kernige Charakter unseres Görres sich offen ausspricht. So sagt er in der „Exposition der Physiologie":

„Was ich will, ist unbefangene Würdigung alles Guten, Achtung für jede Selbstständigkeit, Reaction gegen jede Arroganz und despotische Anmaßung, Haß gegen alles Verkehrte, nie gemeine Schlägerei, wohl aber gymnastische Wettkämpfe, unter denen die guten Geister sind. Vereinigung Aller in Einem Gemüthe zum Kriege gegen das Schlechte. Dieser uninteressirte Enthusiasmus der deutschen Jünglinge für Kunst und Wissenschaft ist gegenwärtig die einzige lichte Stelle auf der ganzen weiten Erde, die

[1] Hist.-pol. Blätter, Bd. 27. 1851.

immer tiefer in die kalten Schatten des Egoismus und der kleinen Nichtswürdigkeit taucht."[1]

Solche Worte mußten ihm das Wohlwollen aller Bessergesinnten sichern. „Ich verdanke dem Bestreben nach Wahrheit Ihre Bekanntschaft," schrieb Dr. Aug. Winckelmann gelegentlich der „Aphorismen über Kunst" an Görres, „mögen wir der Wahrheit selbst unsere Freundschaft verdanken!" Das war es, was Görres suchte: „feste Vereinigung zum Kampfe gegen das Schlechte"; denn „es ist nothwendig," sagt er, „daß Jene, die guten Geistes sind, sich immer mehr aneinander anschließen." Nur mit der „Härte und Hoffart" wollte er nichts zu schaffen haben. Gerade am Rheine aber fand Görres wenig Gelegenheit zu einem solchen Anschluß; alles, was er haßte, trieb dort wie giftige Schwämme aus der Erde hervor. „Es ist nicht mehr auszuhalten in diesem Lande," schreibt er ..... „Es ist erschrecklich, unten und oben und überall von Schlechtigkeit überlaufen zu sein, so daß man die Luft nicht athmen kann, ohne Gefahr zu laufen, von der Stickluft erwürgt zu werden. Ebenso ist es abscheulich und wahrhaft lebenverkürzend, nicht um sich her sehen zu können, ohne vom Ärger angefressen zu werden, der wie eine furia infernalis sich über einen wirft und sich in's Fleisch einbohrt." Dieses Gefühl des Mißbehagens, verbunden mit der Sehnsucht, einen größeren, befruchtenderen Einfluß ausüben zu können, bewog Görres, sich nach dem Katheder einer Universität umzusehen. Nach verschiedenen fruchtlosen Verhandlungen mit Würzburg und München ward endlich sein Gesuch in Heidelberg angenommen. Professor Thibaut befürwortete dasselbe, „überzeugt," wie er sich ausdrückt, „von dem großen Gewinn, welchen unsere Akademie von den Vorlesungen eines so ausgezeichneten Gelehrten zu erwarten hat."

Im Herbste 1806 langte Görres mit seiner Familie in der Nekarstadt an. Aus der zweijährigen Thätigkeit, welche er dort entfaltete, läßt sich am besten nach den Gesichtspunkten, die wir oben angaben, die Treue, die uneigennützige Wahrheit und die Reinheit seiner wissenschaftlichen Bestrebungen nachweisen.

Heidelberg war um jene Zeit der Sitz der Romantik geworden, die meisten Professoren huldigten dieser Richtung. Freilich war daneben auch der Stockrationalismus und das Illuminatenthum vertreten, angeführt von Voß, dem naturgemäßen Widerpart der Romantiker und dem

[1] Exposition der Physiologie. Koblenz, Lassaulx. 1805. S. XXIV f.

„Großinquisitor des Rationalismus", wie Perthes ihn nennt. Professor Creuzer schrieb einmal über Heidelberg an Clemens Brentano: „Wenn ich jetzt bei meinen einsamen Wanderungen in den mächtigen Ruinen des hiesigen Schlosses unsere neudeutsche Kleinheit fühle, empfinde ich lebhaft, daß hier ein Ort für Männer sei, die das alte große Deutschland im Herzen tragen, für Dichter, die den alten romantischen Gesang in seiner Tiefe aufzufassen und auf eine würdige Art wieder zu beleben vermögen." [1] Um diese Worte zu verwirklichen, waren Brentano und Arnim nach Heidelberg übergesiedelt und arbeiteten an der Herausgabe von „des Knaben Wunderhorn". Görres, der, von den Revolutionsschwärmereien vollständig geheilt, gleichfalls immer mehr den Drang in sich fühlte, das deutsche Vaterland aus dem „Egoismus und der kleinen Nichtswürdigkeit herauszureißen", konnte daher keinen besseren Wirkungskreis finden. Er hielt hauptsächlich Vorlesung über Physiologie, Anthropologie und einzelne Zweige der Physik, kündigte aber auch sogleich einige Collegien über Ästhetik an. Die letztern fanden den meisten Beifall. Er vertrat in seinen Anschauungen den Standpunkt der Romantik, welche, begeistert für die alte deutsche Größe, in der Zeit der Knechtschaft die Erinnerung an die glorreiche Vergangenheit im Volke zu wecken suchte und, wenn auch zum Theil unbewußt, dem kalten Rationalismus mit der alten Herrlichkeit zugleich den ewig jungen Katholicismus und die entschwundene Glaubenstreue entgegenhielt. Das war natürlich den Aufklärern nicht angenehm, welche im Mittelalter nur eine Periode der Finsterniß und der Barbarei erblickten. Auch unter den Studenten, welche die ästhetischen Vorlesungen unseres Görres besuchten, waren manche in den Ideen der Zeit befangen und rümpften die Nase bei den Dingen, die sie vernahmen. Görres kümmerte sich darum nicht und bildete, ohne es zu wollen, eine Schule; unbewußt wurde er, obgleich er sich einmal geäußert hatte, „er möge kein Parteiführer werden, weil er zu wenig Eitelkeit dafür habe", der Mittelpunkt aller edlen Gemüther.

„Es ist unbegreiflich," sagt J. von Eichendorff, Görres' vorzüglichster Schüler, „welche Gewalt dieser Mann, damals selbst noch jung . . ., über alle Jugend, die irgend geistig mit ihm in Berührung kam, nach allen Richtungen hin ausübte. Und diese geheimnißvolle Gewalt lag lediglich in der

[1] Briefe an L. Tieck, herausgeg. von K. v. Holtei. 4 Bde. Breslau, 1864. Bd. 1, S. 99.

Großartigkeit seines Charakters, in der wahrhaft brennenden Liebe zur Wahrheit und einem unverwüstlichen Freiheitsgefühl, womit er die einmal erkannte Wahrheit gegen offene und verkappte Feinde und falsche Freunde rücksichtslos auf Tod und Leben vertheidigte, denn alles Halbe war ihm tödtlich verhaßt, ja unmöglich; er wollte die ganze Wahrheit." [1]

„Die Zeit war mit dem Pfluge über Deutschland hingefahren und hatte tiefe Furchen eingeackert, die bereit waren, jeden guten Samen aufzunehmen." Görres überzeugte sich in Heidelberg bald, daß, nach der Stimmung der Gemüther und nach der allgemeinen Strömung zu urtheilen, jene Studien, welche sich mit dem früheren deutschen Volksleben, seiner Geschichte, Kunst und Poesie befaßten, den geeignetsten Samen für die tiefen Furchen liefern würden. Daher wandte er sich allmählich vollständig diesen Studien zu, entsagte zum Wohle seines Vaterlandes seiner Lieblingsneigung, indem er die Beschäftigung mit den physischen Wissenschaften einstweilen in den Hintergrund treten ließ. Arnim und Brentano, seine liebsten Freunde [2], hatten großen Antheil an dieser Wendung. Sie betrieben dieselben Studien zu dem gleichen Zwecke; das „Wunderhorn" gaben sie heraus, um die erstarrte Gegenwart wieder einigermaßen zu erwärmen und zu beleben. „Fest und herrlich" wollten sie auf diese Weise „sich und ihren Nachkommen bauen, denn wem die Baukunst fehlt," ruft Arnim aus, „dem fehlt ein Vaterland." Gleiches Streben lag der „Einsiedlerzeitung" zu Grunde. Offen erklärten die Herausgeber, daß sie der öffentlichen Laune weder nachgeben noch ihr dienen würden, sondern frank und frei den Kampf gegen die Alltäglichkeit übernehmen, die poetischen Meisterwerke und verschollenen Sagen einer früheren Zeit neu beleuchten und der Gegenwart „strafend" vorhalten wollten, um so deutschen Patriotismus und deutsches Volksgefühl zu wecken und zu kräftigen.

Görres schloß sich ihnen als treuer Kampfgenosse an. Er betheiligte sich an der „Einsiedlerzeitung", gab sein Werk „über die deutschen Volksbücher" heraus, und versenkte sich in die mittelalterliche Poesie und Geschichte. Wohin er dabei zielte, das hat er selbst in seinem „Nachrufe an Arnim" plastisch ausgesprochen [3].

---

[1] Eichendorff: Vermischte Schriften a. a. O.

[2] Brentano war ein Schulkamerad von Görres gewesen und Beide waren bereits Freunde. Auch mit Arnim war Görres schon im Jahre 1801 durch Brentano persönlich bekannt geworden.

[3] Vgl. Menzels Literaturblatt. 1831. Nr. 27, S. 106 f.

Kampf gegen die Lüge, gegen die sich schmiegende und biegende Charakterlosigkeit, gegen die moralische Versunkenheit von Hoch und Niedrig, mit einem Wort: offenes Eintreten für die Wahrheit, war der Zweck, den die Heidelberger Romantiker, und Görres mit ihnen, bei ihren Studien verfolgten. Hatten Arnim und Brentano den Freund auf das Mittelalter hingewiesen, so wurde er von Professor Creuzer, dem Symboliker, in die Mythenwelt eingeführt. Auch dieses Gebietes bemächtigte sich Görres, weil er in ihm gleichfalls ein geeignetes Mittel erkannte, die Wahrheit zu vertheidigen. So wandte er sich denn auch der morgenländischen Poesie zu und sammelte Stoff zu seinem Werke über die „asiatische Mythengeschichte". Sein combinirender Geist, mit dem er das Einzelne nie für sich abgesondert, sondern immer im Zusammenhang mit einem größeren Ganzen betrachtete, kam ihm bei diesen Studien trefflich zu Statten. Seine Absicht war, in allem dem, was im Volke sich gleichsam spielend idealisirt, was die Dichter scheinbar bloß aus sich selbst ersannen, den positiven geschichtlichen Grund, das allen Völkern Gemeinsame ihres Ursprungs und ihrer Fundamentalanschauungen hinsichtlich des Ewigen herauszufinden. Auch durch dieses Studium diente er in eminentem Sinne der Wahrheit. Indem alle Mythen auf die Einheit der Gottesidee und des menschlichen Ursprungs hinweisen, waren sie zugleich Zeugen für die Wahrheit der heiligen Bücher und indirekt des Christenthums selbst.

Wer der Wahrheit dient, muß sich auf Feinde gefaßt machen. Als Görres nach Heidelberg kam, war er seinen sämmtlichen Collegen mit Liebe begegnet. Er konnte damals noch schreiben: „Der alte Voß hat uns ganz lieb gewonnen; ich helfe ihm Haus und Garten einrichten, die er sich bauen will." Das änderte sich bald. Als Voß sah, wie der neue Professor sich den Romantikern anschloß, ja sich sogar von den „mystischen Tendenzen" Creuzers gängeln ließ, gerieth er in einen förmlichen Paroxysmus von Haß. Görres selbst fühlte sich auch von dem heimtückischen, mißgünstigen Charakter des Hofrathes abgestoßen. Überhaupt erregte die ganze Sippe durch ihren gegenseitigen Neid, die Verkleinerungssucht, die unehrlichen Waffen, die sie in ihren literarischen Kämpfen gebrauchte, ordentlichen Ekel. Das Cotta'sche „Morgenblatt", das Organ der Vossischen Clique, spiegelte alle diese widerlichen Leidenschaften wieder. Görres erklärte daher bald, daß er nie in diese Zeitung schreiben werde, und wenn Cotta ihm doppeltes Honorar gebe; „ich mag nichts mit demselben zu schaffen haben." Er gründete statt dessen im

Vereine mit den gleichgesinnten Freunden, zu denen auch Daub, Thibaut, Gries u. A. gehörten, die „Heidelberger Jahrbücher", die eine vorurtheilslose, ehrliche und wahrheitsgetreue Kritik ausüben sollten. Voß und seine Anhänger wurden dadurch noch mehr gereizt; die Kämpfe im Morgenblatte begannen mit einer Reihe der niedrigsten Ausfälle voll der gemeinsten Schimpfwörter. Voß wußte recht wohl, welches das geeignetste Mittel war, um einen Mann in den Augen sämmtlicher literarischer Generalpächter moralisch zu vernichten. Dasselbe verfängt auch heutzutage noch. Indem er die Romantiker als „katholische Emissäre", „Römlinge", „Kreuzträger", „Mystiker" kennzeichnete und nach allen Weltgegenden hin, öffentlich [1] und in Briefen, posaunte, die Heidelberger Romantiker wollten unter geborgtem Namen den „Katholicismus, jede Art religiöser Schwärmerei, Wunderwesen und Heiligenkram" in's aufgeklärte Lager hinüberschmuggeln, die „Menschheit in ihrem Gange innehalten" und schließlich den errungenen Vortheil in „einem Packet wohlzugeschnürt den Jesuiten übergeben" — indem er mit diesen Waffen den Kampf führte, war er sicher, daß alle „wohlgesinnten" Freunde der Aufklärung sich gegen seine Feinde erheben würden. In der That fanden seine Worte Widerhall; in der „Centralerleuchtungsanstalt" von München, in Jena und Weimar, in Berlin, kurz allenthalben stimmte man ein in den „Teufelslärm" gegen Görres und seine Freunde. Schelling „arbeitete sich in eine Begeisterung des Zornes gegen die Romantiker hinein" und „ergoß seine Galle über sie und zumal über Görres". Selbst der zarte, sanftmüthige Jacobi wurde Görres' Feind; Paulus, der ungläubige Kirchenhistoriker, folgte selbstverständlich, und sogar der alte Göthe war lebhaft über die Romantiker, „zumeist über Görres", erzürnt. Die Sache endigte damit, daß Görres alle Hoffnung auf definitive Anstellung an der Universität verlor und daher im Herbste 1808 nach Koblenz an seinen alten Posten zürückkehrte.

Trotz dieser scheinbaren Niederlage sind gerade die Angriffe von Seiten solcher Leute, für deren Charakter man nicht die geringste Sympathie gewinnen mag, das schönste Ehrenzeugniß für die innere Wahrheit und den Werth von Görres' wissenschaftlichen Bestrebungen. Alle edlen Männer sammelten sich daher um ihn und zollten ihm Achtung und Vertrauen. Mit Fug und Recht konnte Görres in der Widmung

[1] Das Morgenblatt vom Jahre 1808 enthält allein 14 ausführlichere Schmähartikel gegen Görres, Arnim und Brentano.

seiner „Mythengeschichte" schreiben: „Das ist meines Lebens schönster Stern von je gewesen, daß die Bessern sich vertrauend immer um mich her gesammelt, wie auch ich nur zu den Guten mich gehalten; die aber mich zu hassen die Mühe sich genommen, haben keine Kränkung mir bereitet, weil ich leicht ihr nichtiges verworrenes Streben bis zum Grunde durchgesehen, das immer zuletzt sich selber aufgerieben." [1]

Die „Freundesbriefe" von Görres führen uns recht tief in das edle Zusammenwirken und Zusammenleben der Besseren jener Tage ein. Da treten die Gebrüder Grimm, Creuzer, Windischmann, Fr. von Dalberg, Arnim, Perthes in den Vordergrund. Das gleiche Streben nach Wahrheit verband sie Alle, und um diesem Streben gerecht zu werden, ergänzen, berichtigen und beurtheilen sie sich gegenseitig ohne kleinlichen Gelehrtenneid, persönliche Eitelkeit und Selbstsucht. Selbst Julian Schmidt kann bei Besprechung dieser Correspondenz die Bemerkung nicht unterdrücken, daß der „Görres'sche Briefwechsel in einen sehr wohlthuenden Contrast tritt gegen den Schelling'schen und Jacobi'schen, in denen das Persönliche eine ganz ungebührliche Rolle spielt." [2]

In der Art und Weise, wie Görres und seine Freunde ihren Studien oblagen, wird die ehrliche aufrichtige Gesinnung mit einer solchen Zartheit und Scheu durchweg gehütet, daß unsere neueren Schriftsteller gar keinen Begriff davon haben.

Wir führen zum Abschlusse nur einige Züge an. Windischmann hat über die Gesammtausgabe der Herder'schen Werke eine Anzeige in den „Heidelberger Jahrbüchern" veröffentlicht; er meldet dieß Görres mit der stillen Furcht, ob er nicht im Lobe zu weit gegangen sei. Aber Görres antwortet: „Sie können ihm nicht zu viel gethan haben, als einem allerwärts unverschämt im Grabe Ausgestohlenen. Es fiel mir in Ihrer Recension auf's Herz, daß ich seiner in meinem Buche gar nicht erwähnt. Es war aber in der That zufällig, ich hatte während der ganzen Arbeit kein Buch zur Hand; dachte nicht an ihn.... Ich hasse nichts mehr als solche Nichtswürdigkeiten, wie so Viele sich erlauben." Als derselbe Windischmann über die „Mythengeschichte" eine Recension geschrieben und darin auch manchen Tadel freimüthig ausgesprochen hatte, gibt Görres zur Antwort: „Ihr Tadel konnte mich in Ihrer Gesinnung nicht irre machen, da ich an nichts weniger als an jener gelehrten kränklichen Reizbarkeit leide, die von kalten und warmen Lüftchen leidet. Sie durften nicht einmal so vorsichtig von dieser Seite auftreten, wie Sie gethan, *da kein Tadel mich verletzt*: der gegründete nicht, weil ich ihn billige, der leichtsinnige nicht, weil er nicht eindringt, und der aus bösem Herzen nicht,

[1] Mythengesch. d. asiat. Welt. Heidelberg bei Mohr und Zimmer. 1810. Einleitung.
[2] Augsb. Allg. Ztg. Beilage Nr. 54. 1875. S. 823.

weil ich ihn verachte, und allenfalls nur etwa um der Sünde gegen den guten Geist im Menschen mich ärgere. Das wird wohl bei Ihnen auch so sein und Sie werden mir daher Glauben beimessen." In demselben Briefe lesen wir die Worte: „Was ... die mir aufgetragene Recension von H. v. Dalbergs ‚Meteorcultus' betrifft, so durften Sie mich nicht an Milde und Gerechtigkeit dabei erinnern; ungerecht bin ich mit Willen in meinem Leben nie gewesen, und hart gegen Einzelne nur bei Bosheit und Schlechtigkeit." Das deutsche Gelehrtenvolk erzwang ihm dergleichen harte und scharfe Äußerungen: „Kein engeres, neidischeres, kleingeistigeres Volk gibt's doch als das deutsche Gelehrtenvolk; schon unter dem stürzenden Berge, der sie Alle begraben und zermalmen wird, zanken sie noch, und gönnt Keiner dem Andern den Bissen im Munde. Gott kann unmöglich an solcher Nichtswürdigkeit Freude haben; darum ist auch kein Mitleiden in der Welt, kein Erbarmen mit ihnen. Das Ladendienergesindel um Cotta her ist vollends ein verächtliches Geschmeiß und dabei so boshaft giftig wie Scorpione." Darum war er auch aller wissenschaftlichen Polemik feind, weil derselben oft nur Neid und gekränkte Hoffart zu Grunde liegt. „Alle Polemik und aller Krieg," schreibt er einmal, „führt zu gar Nichts als einem unwilligen Frieden, wobei Jeder seines Kopfes bleibt, wenn er ihm nicht gewaltsam gebrochen worden ist. Ich werde nie als zur Nothwehr mich damit befassen." Und wieder: „Ich sehe wohl überall in den Literaturzeitungen und sonst Fragmente guter Gesinnung, manchmal recht erfreulich ansprechend, aber gewöhnlich hat der Teufel doch auch seine Kapelle daneben, in irgend einer Bornirtheit oder Bosheit oder Verrenkung. Alle Polemik dagegen habe ich längst als gänzlich unnütz aufgegeben, denn sie betrachten die Rache, welche die Wahrheit an ihnen nimmt, für eine Krankheit, die ohne ihr Verschulden sie befallen, und brauchen ihre Latwergen dagegen."

Statt sich gegenseitig anzufehden, wünscht Görres, daß die „Leute sich mehr mittheilen und miteinander verständigen sollten, viel Unreifes und Ungeschicktes", viel „Zank und Streit" würden dann vermieden werden. „So aber steht Jeder auf seiner Klippe, und am öftesten baut der Teufel die Brücke von Einem zum Andern."

So verläugnete Görres auch in seinen wissenschaftlichen Bestrebungen den inneren Grundzug seiner Seele nicht, er erhellte und erheiterte sich an ihnen in Wahrheit. Und so groß auch der Genuß und die Befriedigung war, die er in diesen Beschäftigungen fand, war er dennoch bereit, sofort zu entsagen, wenn ein höheres Interesse ihn aufforderte, auf anderem Gebiete das Banner der Wahrheit zu entfalten. Im Jahre 1814 brach diese Stunde herein.

(Schluß folgt.)

J. B. Diel S. J.

Das letztverflossene Jahrhundert der katholischen Kirche Deutschlands.

Vom Beginn der Regierung Pius' VI. bis zur Gegenwart (1775—1875).

Eine Skizze[1].

1. Einleitende Betrachtung.

Der Sturm, welcher Europa bedrohte, als Pius VI. den päpstlichen Thron bestieg (15. Febr. 1775), hatte sein Herannahen bereits durch eine ganze Reihe von höchst bedeutungsvollen Ereignissen angekündigt, die ihren revolutionären Ursprung und Charakter nicht verläugnen können. Drei Jahre vor jenem Regierungsantritt fand die erste Theilung Polens statt, und während die nordischen Mächte, und in erster Linie Rußland, das den Löwenantheil davontrug, ihre Gebiete vergrößerten, war an den bourbonischen Höfen des Westens und Südens alles Sinnen und Trachten auf die Unterdrückung der Gesellschaft Jesu und die Zerstörung der päpstlichen Auctorität gerichtet. Es war ein und derselbe Geist, der Katharina II. und Friedrich II. bei den für Polen verderblichen Unternehmungen und ihren rücksichtslosen Verletzungen völkerrechtlicher Verpflichtungen gegen einen harmlosen Nachbarn leitete, und der in den aufgeklärten Ministern der Höfe von Paris, Madrid und Neapel die Flamme des Hasses gegen die katholische Religion schürte und die Kriegsfackel gegen Roms geistliche Suprematie anzündete. Aus keiner anderen Quelle auch sog die falsche Aufklärung, die in Österreich und Deutschland gegen die Kirche Sturm lief, ihre Nahrung. Diese hochrevolutionäre Strömung am Ende des 18. Jahrhunderts, deren Wogen in Frankreich immer höher gingen, durchbrach dann in den Ereignissen, die seit der Nacht des 4. August 1789 in der französischen Hauptstadt sich abspielten, mit Riesengewalt die Dämme der bestehenden Ordnung.

Das Ziel des chaotischen Gährens und Drängens ging ein-

[1] Die folgenden Artikel wurden vor einigen Monaten als Lectures in englischer Sprache einem Kreise gebildeter Katholiken in Liverpool, zur Verständigung über die gegenwärtige Krisis in Deutschland, vorgetragen. Der Verfasser glaubte in der Überarbeitung die Grundform beibehalten zu sollen, auch auf die Gefahr hin, manches deutschen Lesern Bekannte zu wiederholen.

gestandenermaßen auf die Vernichtung des christlichen Staates. Auf den Ruinen des Christenthums sollte eine ganz neue, rein natürliche, rein menschliche Ordnung errichtet, die christliche Völkerfamilie über den Ausgangspunkt der christlichen Offenbarung in das Heidenthum zurückgeschleudert werden; das war das mehr oder weniger klar erkannte Ziel der Männer der Revolution. So sehen wir diese nach ihren ersten Siegen über die Monarchie Ludwig' des Heiligen ungescheut die christliche Religion als Fanatismus ächten, nachdem durch die Abtrennung der französischen Kirche von Rom und durch die Verfolgung des treuen Klerus als einer staatsfeindlichen Macht zuerst die stärksten Hemmnisse bei Seite geschafft waren. Der Papst wurde von dem Directorium als Todfeind der Republik behandelt, von seinem Sitze weggeschleppt und starb 1799 zu Valencia in der Verbannung. Bereits konnten Ungläubige und verbissene Protestanten jubeln, die letzte Stunde des Papstthums habe geschlagen. Der in seinen Verheißungen getreue Gott sorgte nun freilich für einen Nachfolger auf dem Stuhl Petri; Pius VII. ward unter dem Schutze der Verbündeten zu Venedig den 14. März 1800 erwählt und in seine Besitzungen zurückgeführt. Doch auch er theilte bald das Loos seines Vorgängers; unter dem Machtgebot des gewaltigsten Vertreters der revolutionären Grundsätze, Napoleon' I., schmachtete Pius VII. von 1809 bis 1813 theils zu Savona, theils zu Fontainebleau in der Gefangenschaft. Und erst 1814 kehrte er nach Rom zu ungestörtem Besitze des Kirchenstaates zurück; seine beiden nächsten Nachfolger, Leo XII. und Pius VIII., erfreuten sich dann von 1823—1830 einer ruhigen Regierung, allein Gregor XVI. (1831—1846) konnte erst nach glücklichen Kämpfen gegen die revolutionäre Partei die weltliche Herrschaft seiner Vorfahren fortführen. Das politisch-conservative Europa, vereinigt auf dem Wiener Congreß, hatte zu dem, was Napoleon vor seinem Sturze für ihn selber zu spät angeordnet hatte, die Bestätigung ertheilt. Wenn heute abermals der Papst Pius IX. seiner Besitzungen nun schon im fünften Jahre völlig beraubt ist, so drängt sich von selber die Frage auf: welches ist die Ursache, daß einer der stärksten Pfeiler der europäischen Ordnung zerbrochen wurde? Ist vielleicht das Werk des Wiener Congresses nicht bloß im Papste zerstört? Und wenn dieß wirklich der Fall, wenn das alte Recht, heute auf allen Seiten durchlöchert, eine baufällige Ruine geworden, ist nun die Revolution, die das Alles gethan, von Neuem und viel vollkommener als am Anfange des Jahrhunderts, die Hauptmacht

in Europa, für immer im Besitze der Gewalt? oder wird sie auch jetzt wiederum ihren Meister finden?

Wir wagen es nicht, diese Fragen zu beantworten. Die Vergangenheit der katholischen Kirche bietet uns nur zu Vermuthungen Anhaltspunkte. Wir sagen mit Absicht: der katholischen Kirche. Denn wer sich nicht an der Oberfläche der geschichtlichen Thatsachen unseres Jahrhunderts aufhält, der wird bald zur Erkenntniß kommen, daß es sich in diesem Jahrhundert in erster Linie um die katholische Kirche, um ihren moralischen Einfluß auf die Geschicke der europäischen Völker handelt; daß die Hauptfrage, um welche Alles sich dreht, die ist, ob die christliche Offenbarung fortan noch die Völker leiten und erziehen, oder aber ob wechselnde, aus den Irrgängen des menschlichen Geistes sich entwickelnde Theorien, wie die europäische Revolution sie will, die Bildung der Völker übernehmen sollen. Die katholische Kirche, die einzige Hüterin der göttlichen Offenbarung, ist bis auf ihre Existenz in unserem Welttheile bedroht. Nun hat sie, wie bekannt, seit ihrem Bestande mehrere ähnliche Krisen durchzukämpfen gehabt. Alle haben in der Hand der Vorsehung dazu gedient, die Erziehung des Menschengeschlechtes im Ganzen zu fördern, die Kirche Jesu Christi als die Stadt Gottes auf dem Berge immer mehr erkennen zu lassen. Die Verfolgung der Juden im ersten Jahrzehnte verbreitete die Kirche im römischen Reiche, die zehn großen Verfolgungen der römischen Kaiser führten zur Unterwerfung dieses Reiches unter das Kreuz des Erlösers, die Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts zeigte der unerschöpflichen Energie der Kirche Gottes ferne Welttheile als den künftigen Schauplatz ihrer Eroberungen; und so wird auch die Revolution des 18. Jahrhunderts, die würdige Tochter der Glaubensspaltung, nach dem gleichen Plane der göttlichen Weltregierung, die der Feinde Jesu Christi zu spotten pflegt, zur Befestigung der Weltstellung der katholischen Kirche beitragen müssen; haben ja schon ihre majestätischen Umrisse sich im Vaticanischen Concil zum ersten Male den erstaunten Augen des altgewordenen Europa zu enthüllen begonnen. Ja, ohne Bedenken spreche ich die Überzeugung aus: eben dieses Concil zeigt uns wie von ferne den wahren Meister der Revolution.

Die Revolution ist, wie man richtig gesagt hat, nichts Anderes, als die Anwendung des Protestantismus auf die Politik. Dieselbe Zerstörung, die im 16. Jahrhundert für einen großen Theil der nordischen Völker die kirchliche Autorität und Ordnung beseitigte, will, um mit Proudhon und seinen getreuen Schülern, den Communards, zu sprechen, in der Staatlosig-

keit oder Anarchie, in der Auflösung des Staats, in unabhängigen Gemeinden, ihre letzte Befriedigung erreichen. Diesen Geist vermag die ungläubige Diplomatie nicht zu bannen. Die Männer des Wiener Congresses waren großentheils selbst vom Hauche dieses ungläubigen Geistes bezaubert, deßhalb konnten sie sich auch des Gefühls nicht erwehren, daß ihr Werk der einbrechenden Barbarei gegenüber keinen Bestand haben werde. Diese Voraussicht erfüllt sich in unseren Tagen sozusagen handgreiflich. Die Gründer der heiligen Allianz von 1815 konnten sich nicht entschließen, dem Statthalter Christi einen Einfluß auf ihr Gefüge einzuräumen. Sie gaben dabei nur dem Geiste Zeugniß, der sie beseelte. Wie hätten sie eine solche Stellung auch umschreiben sollen? Meist in den ungläubigen Philosophemen des 18. Jahrhunderts gebildet, hatten sie für die Mysterien der christlichen Religion so wenig Verständniß, als ein Würdenträger der hohen Pforte oder ein Mandarin des himmlischen Reiches. Unerläßliche Vorbedingung für die Würdigung der Bedeutung des heiligen Stuhles für die politische Ordnung ist die Kenntniß des göttlichen Heilplanes der Erlösung, denn nur durch diese sind Staatengründer vom Schlage Constantin' d. Gr., Theodosius' d. Gr., Karl' d. Gr. u. A. zur Überzeugung gelangt, daß die Beförderung des Reiches Gottes auf Erden nicht nur die höchste Ehre, sondern auch die stärkste Schutzwehr gegen den Umsturz ist. Und so betrachten wir es als eine sich von selbst verstehende Thatsache, daß das Gefüge dieser schalen, glaubenslosen Staatsmänner zerfallen mußte. Und alle Versuche, auf jene sogenannte heilige Allianz, mit Beseitigung der Kirche Jesu Christi, zurückzugehen, werden den inneren Verwesungsproceß moderner Bildungen nicht aufhalten. Der Hauptkrieg gegen die Revolution muß durch die Kirche, durch die einer höheren Ordnung angehörigen geistlichen Mittel geführt werden. Die Rückkehr unter den Gehorsam Christi und seines Statthalters allein wird dieser Hyder den Kopf zertreten und, wenn anders die göttliche Providenz dieß bestimmt hat, auch den europäischen Staaten mit der Wiederanerkennung des göttlichen Rechtes der Kirche bessere Tage zurückbringen. Diesen Heilungsproceß schlägt das Vaticanische Concil ein. Es geht auf die Wurzel der Revolution zurück, auf den Rationalismus oder Abfall vom Erlöser, und sucht diese Wurzel zu ertödten. Gewiß wird der Kirche, so lange sie von den Mächten als Feindin der Ordnung angesehen und der Unglaube mit dem Monopol des Unterrichts beschenkt wird, diese Lösung nicht gelingen; wir hoffen aber, daß diese Bekämpfung der Kirche als das was

sie ist, als eine wahnsinnige Selbstzerfleischung, erkannt werden und demgemäß auch ihr nahes Ende finden wird. Dann werden auch die Tage der Herrschaft der Revolution gezählt sein. Auf einem anderen Wege aber sehen wir kein Entrinnen aus dem völligen Verfalle von Zucht und Bildung.

Einstweilen hat das Vaticanische Concil mächtig zur Klärung der Geister beigetragen. Die Scheidung zwischen dem abgestandenen Alten und dem verjüngenden Leben katholischer Weltanschauung vollzieht sich immer mehr. Nirgends vielleicht ist diese Wende der Zeiten deutlicher wahrzunehmen, als in meinem Vaterlande, dessen Kirchengeschichte in dem letztverflossenen Jahrhundert die oben in ihren allgemeinen Umrissen beschriebene moderne Krisis, ich möchte sagen, noch getreuer wiederspiegelt, als selbst Frankreich, das bei allen Verirrungen noch zu katholisch geblieben ist, um das von England importirte Revolutionsprincip dauernd, als bleibendes Grundgesetz des Lebens in sich aufzunehmen. Deutschland, durch den Protestantismus und eine viel tiefer gehende ungläubige Philosophie vorbereitet, scheint in der Gegenwart allerdings allen Ernstes der Revolution eine bleibende Heimath bereiten zu wollen. In Deutschland ging auch, aus den angegebenen Gründen, schon die erste Wirkung der französischen Revolution, die Zerstörung der katholischen Hierarchie, die den nächsten Gegenstand unserer Betrachtung bildet, viel tiefer. In Frankreich ist diese Hierarchie durch das Concordat von 1801 wieder hergestellt worden. In Deutschland ist nur ein Schattenbild des alten an dessen Stelle getreten. Und doch, sagen wir, wird die Hoffnung der wiedererstandenen Revolution schließlich in Deutschland viel gründlicher zu Schanden gehen als in Frankreich. Denn diese Revolution wird, das sagt uns ein unbegrenztes Vertrauen in die Vorsehung, die über Deutschland wacht, den deutschen Protestantismus mit sich in den Abgrund ziehen und dann freilich erst recht eine gründliche Neugestaltung Europa's auf der Grundlage des göttlichen Rechtes herbeiführen helfen.

Unser Gegenstand zerfällt in zwei Abtheilungen. Die französische Revolution hat mit dem heiligen römischen Reiche die mehr als tausendjährige Organisation der katholischen Kirche in Deutschland zersprengt, ohne daß die Versuche, das Alte herzustellen, Erfolg gehabt hätten. Dieser Proceß umfaßt einen Zeitraum von 40 Jahren, wenn wir die

Stadien der Vorbereitung, beginnend mit dem Pontificat Pius' VI., einbegreifen, nämlich die Zeit von 1775 bis 1815.

Nach dem Wiener Congresse stellten Conventionen meist protestantischer Regierungen mit dem heiligen Stuhle einen Nothbehelf her, dem verschiedene Kämpfe abwechselnd mit kurzen Zeiten des Friedens folgten. In der Gegenwart, scheint es, will auch dieser Nothbehelf beseitigt und das kirchliche Chaos am Anfang des Jahrhunderts wieder aufgesucht werden. Die Darstellung dieser Entwicklung gehört der zweiten Abtheilung an. Sie umfaßt einen Zeitraum von 60 Jahren.

2. Vorbereitung des Untergangs der alten Kirchenverfassung Deutschlands. 1775—1790.

Nach dem Urtheile von Kennern haben in dem urkatholischen Reiche Ludwig' des Heiligen zwei Ursachen vornehmlich die Katastrophe von 1789 herbeigeführt: auf der einen Seite die in den Parlamenten und Beamtenkörpern im Bunde mit den Jansenisten gepflegte schismatische Richtung dem heiligen Stuhle gegenüber, in welche sich der Geist der Auflehnung gegen die Krone und der moderne Absolutismus verkleidete[1]; auf der anderen der von den Encyklopädisten, namentlich Voltaire, Diderot und d'Alembert, in der Literatur verbreitete Unglaube.

Eben dieses müssen wir von der Vorbereitung des Untergangs des heiligen römischen Reiches und der damit auf's Engste zusammenhängenden alten Verfassung der deutschen Kirche sagen. Nur waren diesseits des Rheines gekrönte Häupter die Führer dieser unheilvollen Richtungen. Das zum Jansenismus gravitirende Schisma hatte seinen Hauptförderer am römischen Kaiser Joseph II., der Unglaube an König Friedrich II. von Preußen. Wer den eigentlichen Gewinn aus diesen insgeheim sich in die Hände arbeitenden Wühlereien[2] gegen die katholische Kirche und das positive Christenthum gezogen hat, sollte erst das 19. Jahrhundert deutlich enthüllen. Joseph II. mit seiner falschen Aufklärung und Friedrich II. mit seiner offenen Verachtung der Religion sind

[1] Rohrbacher, Hist. univers. de l'Église catholique, 2. édition, XXVII. p. 161 sqq.

[2] Auch die Leiter der josephinischen Bewegung in Wien waren Illuminaten, deren oberste Direction sich nicht in Österreich befand; Joseph II. war ihr Werkzeug.

die Hauptverderber Deutschlands in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts.

Joseph II. hatte schon unter Maria Theresia, von 1765—1780, Einfluß auf die Regierung; ungehemmt verwirklichte er seine reformatorischen Ideen nach ihrem Tode, von 1780—1790. Er hatte es auf nichts Geringeres als eine vollkommene Umgestaltung Österreichs in kirchlicher Hinsicht abgesehen; auf das Kleinste wie das Größte ward dabei Bedacht genommen und mit rücksichtsloser Energie durchgegriffen. Eine Reihe von Verordnungen erging über kirchliche Processionen, Wallfahrten, Weihungen und religiöse Gebräuche, die als öffentliche Äußerungen des religiösen Geistes der Polizei unterstellt wurden; Joseph II. kümmerte sich um das scheinbar Unbedeutendste. Er schrieb vor, wie die Beerdigungen fortan vorzunehmen, wie viele Kerzen bei Messen und Hochämtern anzuzünden seien. Daneben hob er eine große Zahl von Klöstern auf unter dem Vorwande, daß sie bloß dem beschaulichen Leben dienten, zog Collegiatstifte ein, angeblich im Interesse des Seelsorgerklerus, löste den Verband der Ordensobern mit ihren Vorstehern in Rom, verkümmerte die Einheit der Bischöfe mit dem heiligen Stuhl, vorgeblich, um Erstere in den Besitz ihrer ursprünglichen Rechte zu bringen, in Wahrheit aber, um sie in völlige Abhängigkeit von der Staatsgewalt zu versetzen und zu willenlosen Werkzeugen seiner weitaussehenden Neuerungen zu machen. Denn den Hauptgewinn von Allem sollte der mit einer Art jugendlicher Begeisterung als Erlöser behandelte „Staat" ziehen. Diesem sollte insbesondere auch sein Toleranzedict dienen, das die moderne Parität einleitete, übrigens auf theologisch unhaltbarer Basis ruhte und in seiner Wirkung völlig verfehlt war. Der gefährlichste Gewaltact, welcher über die letzten Ziele den vollsten Aufschluß gab, war die Aufhebung der bischöflichen Seminarien, die durch Generalseminarien, d. h. durch Werkstätten der beabsichtigten Staatsreligion oder Nationalkirche, ersetzt wurden. Damit war in das innerste Hausrecht der Kirche eingegriffen, den Bischöfen sogar die Erziehung ihres Klerus aus der Hand genommen. Zu Erziehern, die ihre Stellen zu vertreten hatten, wählte die Partei, in deren Händen der unglückliche Monarch sich befand, blinde Anhänger ihrer Neuerungen, und diese blieben nicht einmal dabei stehen, jansenistische Irrthümer zu lehren und jansenistischen Haß gegen den heiligen Stuhl, gegen religiöse Orden und gegen kirchliche Institute einzuimpfen, sondern griffen theilweise als Ungläubige und verworfene Menschen direct den Glauben selbst an und

gingen sogar darauf aus, die ihnen anvertrauten Zöglinge sittlich zu corrumpiren [1]. Dem Kaiser, der sich von einer falschen Popularitätssucht und einem fast unbegreiflichen Eigendünkel gängeln ließ, war die Erhöhung seiner Gewalt als Lockspeise vorgehalten worden; der Reiz der Allesregiererei wirkte mit seinen Illusionen zusammen. Keine Einrede wohlmeinender Freunde, nicht die Bitten seiner eigenen Schwester Maria Christine [2], nicht die Mahnungen des höchst versöhnlichen und bis zum Äußersten nachgiebigen Papstes Pius VI., der 1782 sogar eigens eine Reise nach Wien unternahm, um den von ihm sonst hochgeschätzten Monarchen von seinen gefährlichen Irrwegen zurückzubringen, vermochten etwas auszurichten. Ja, die Bischöfe, Theologen und Staatsdiener, die, ihren Gewissen treu bleibend, ihre Mitwirkung verweigerten, wie die Cardinäle Migazzi und Frankenberg, der Erzbischof von Görz ꝛc., wurden verfolgt, egoistische Schmeichler und kriechende Werkzeuge, deren es nur zu viele im Klerus gab, belohnt und befördert. Erst greifbare Thatsachen, unter denen die Erhebung und die schließliche Abtrennung der Niederlande vom Erzhause Österreich den ersten Rang behauptet, öffneten dem unglücklichen Spielzeuge der im Finstern operirenden Revolution die Augen. Auf dem Todbette widerrief er eine Reihe seiner unseligen Verordnungen [3], und konnte von Allem nur das warnende Urtheil, welches er selber in seiner Grabschrift niedergelegt hat, hinterlassen, daß er in Allem, was er unternommen, Unglück gehabt habe.

Sucht man den Grundgedanken der josephinischen Neuerungen, so ist es der wesentlich protestantische oder vielmehr neuheidnische Grundsatz, daß dem Staate das höchste Recht zustehe, auch in Sachen des Glaubens, und daß das höchste Ziel auch der Kirche sei, gehorsame Staatsdiener zu erziehen. Selbst in den Hirtenbriefen der Bischöfe, die den Neuerungen dienten, sucht man vergeblich einen Anklang an die

---

[1] Vgl. die haarsträubenden Einzelnheiten über das Generalseminar von Wien, mitgetheilt von Theiner in seiner Geschichte der geistl. Bildungsanstalten. Mainz, 1835. — S. Sebastian Brunner, Die theologische Dienerschaft am Hofe Joseph' II. Wien, Braumüller, 1868. S. 371 ff.

[2] S. Seb. Brunner, a. a. O. S. 204 ff.

[3] Seb. Brunner, a. a. O. S. 210, 229. Bestätigt durch eine merkwürdige Mittheilung des im altösterr. Sinn conservativen Justizpräsidenten, Reichsgraf von Seiller, über seine letzte Audienz bei Joseph II.: „Der Kaiser führte nunmehr eine ganz neue und noch niemals gehörte Sprache". S. 467.

simple Grundwahrheit, daß der Erlöser auf diese Welt gekommen ist, um das Heil unsterblicher Seelen zu wirken, und daß deßhalb seine Vorschriften und Einrichtungen allen menschlichen Anstalten und Verordnungen vorgehen und von ihnen respectirt werden müssen, zumal diese letzteren nur auf das zeitliche Wohl abzielen [1].

Die Neuerungen Joseph' II. erstreckten ihren nachtheiligen Einfluß weit über die Grenzen seiner Erbstaaten; nicht nur ermunterten sie zu ähnlichen Bestrebungen in Toskana und bestärkten sie andere katholische Höfe in ihrer kirchenfeindlichen Haltung; sie öffneten die der katholischen Kirche treu gebliebenen Reichsgebiete dem im Norden lauernden Hauptfeinde dieser Kirche, der um diese Zeit bereits sich anschickte, aus einer Vormacht des Protestantismus eine Vormacht der Aufklärung und des Unglaubens zu werden. Und dieses ist wohl die unheilvollste Wirkung des Josephinismus. Insoferne hat er eine Hauptschuld an der Vernichtung des heiligen römischen Reiches. Die Männer, die an den verblendeten Kurhöfen von Mainz und Köln, vorübergehend auch an dem von Trier, den Anregungen des deutschen Primas, des Erzbischofes von Salzburg, entsprachen und aus Empfindlichkeit über vorgebliche Eingriffe des heiligen Stuhles in ihre Rechte zum Congresse von Ems mit seinem schismatischen Plane einer deutschen Nationalkirche getrieben hatten, standen viel mehr, als sie selber vielleicht wußten, unter nordischem Einflusse, förderten jedenfalls, wie der Erfolg zeigte, viel mehr das Interesse Preußens, als das des mißleiteten Kaisers Joseph' II. Dieses selbe Interesse fand es dann auch, als der Zeitpunkt gekommen war, gerathen, mit Hilfe der französischen Revolution jene geistlichen Höfe unter den Trümmern des deutschen Reiches zu begraben. Der Emser Congreß wurde durch die bekannten Grundsätze des Weihbischofs Hontheim von Trier, genannt Febronius, vorbereitet; die völlige Zeitigung seiner Früchte aber übernahm die von Friedrich II. gehegte und beschützte Geistesrichtung. Diese berührte unmittelbar nur den Protestantismus; allein ihre letzte Wirkung war für das ganze

[1] In dieser Hinsicht unterscheidet sich der sonst so dienstbeflissene Cardinal Herzan sehr vortheilhaft von den josephinischen Hofbischöfen (und den heutigen Liberalen). Er macht den Fürsten Kaunitz auf seinen berüchtigten groben Brief an den Nuntius Garampi hin mit aller Bescheidenheit darauf aufmerksam, daß die Lehre und Gesetze Jesu Christi von der Staatsgewalt „mit Verehrung" müssen aufgenommen werden, und daß es ein von jener unabhängiges geistliches Rechtsgebiet gibt. Brunner, a. a. O. S. 80 f.

Reich unheilvoll. Es mögen Andeutungen unserem Zweck genügen. Von den beiden Hauptstädten Preußens, von Berlin und Königsberg nämlich, hat der Indifferentismus und der Rationalismus seinen Ausgang genommen.

Friedrich II., der 1740 zu regieren begann, war, im Calvinismus erzogen, frühzeitig Freidenker geworden. Mit den Häuptern des französischen Unglaubens stand er in freundschaftlichem Verkehr, wie er auch den Ersten derselben, Voltaire, an seinen Hof zog. Er machte kein Hehl aus seiner Gleichgiltigkeit gegen die Religion; zufrieden, wenn seine Unterthanen ihm Steuern bezahlten und Soldaten stellten. Nach einem bekannten Sprüchworte richtet sich Alles nach dem Beispiele des Monarchen, und so wurde Religionsspötterei in Berlin guter Ton. Männer, die der neuen Richtung huldigten, wurden nicht bloß beschützt, sondern erhielten einflußreiche Stellen und wirkten als Vorgesetzte und Lehrer in ihrem den positiven Glaubenssymbolen feindseligen Geiste besonders auf die protestantische Geistlichkeit und den Beamtenstand. Auch die Presse that das Ihrige, um dem Geiste der Encyklopädisten in Deutschland die Wege zu ebnen. Der berüchtigte Nikolai wurde durch den Ehrentempel, den er den Gesinnungsgenossen in seiner „Deutschen Bibliothek" errichtete, ein Hauptförderer der Aufklärerei. Viel tiefer noch ging die Wirkung der Kant'schen Philosophie in Königsberg, deren Wurzeln übrigens mit denen des französischen Unglaubens identisch sind: denn auch sie schöpfte wie dieser ihre Hauptnahrung aus den Schriften englischer Freidenker. Durch die Selbstständigkeit jedoch, womit Kant seinen Kriticismus begründete und erweiterte, und durch echt philosophische Bestandtheile ist er für viele Decennien der einflußreichste Vorkämpfer des Rationalismus an deutschen Hochschulen, im katholischen Süden ebensowohl als im protestantischen Norden, geworden. Unter solchen Zeitströmungen gewann der Unglaube schon in den letzten Jahren der langen Regierung Friedrich' II. solche Verbreitung, und zwar nicht bloß in den höheren Ständen, daß es nöthig wurde, durch ein eigenes Edict die Taufe der Kinder den Eltern zur Pflicht zu machen. Andere Glaubensedicte unter seinem Nachfolger, Friedrich Wilhelm II., die, charakteristisch genug, Freimaurer zu Urhebern hatten, also offenbar rein politischer Berechnung entsprangen [1], blieben im Wesentlichen ohne Erfolg,

[1] Adolph Menzel, Geschichte der Deutschen, a. a. O. Erste Abth. S. 400 ff., zweite Abth. S. 79 f.

ja sie mußten unter Friedrich Wilhelm III. wieder beseitigt werden, um dem gestauten Unglauben Abfluß zu verschaffen und gewaltsamen Durchbruch zu verhüten. Seitdem hat sich im protestantischen Norden von Zeit zu Zeit zwar das Bedürfniß fühlbar gemacht, zu den symbolgläubigen Ausgängen des Protestantismus zurückzugreifen; auch fanden sich immer Theologen zur Hand, welche dem politischen Bedürfnisse einen religiösen Firniß zu geben wußten; aber der jedesmalige Erfolg bewies nur zu deutlich, was jedem unbefangenen Beobachter ohnehin klar war: Der Protestantismus als Lehrgebäude ist zu Grunde gegangen, er existirt nur als politische Liebhaberei; die heutigen Führer desselben haben, um mit D. Strauß zu reden, kein Recht mehr, sich Christen zu nennen. Im tiefen Grunde ihres „evangelischen" Glaubens sitzt dieselbe Anbetung der modernen Staatsallmacht, welcher der unglückliche Joseph II. huldigte, ohne zu wissen, was er that, welche dagegen von der Revolutionspartei mit klarer Erkenntniß der letzten Ziele über Thron und Altar erhoben wurde: es ist das Thier der Offenbarung, die Vergötterung des menschlichen Geistes zur Beseitigung des Christenthums. Die schließliche Ohnmacht Derer, welche sich zwischen 1790—1815 den ersten Ausbrüchen dieses Geistes in politisch-conservativen Interessen entgegengesetzt haben, rührte zuletzt von der inneren Wahlverwandtschaft der deutschen Aufklärung mit den Grundsätzen der französischen Jakobiner her. Sind aber einmal die Prämissen zugestanden, dann erhält nach einem ewigen Gesetze der Weltgeschichte, die nimmer stille steht, schließlich Derjenige Recht, welcher die kühnsten Folgerungen mit der höchsten Rücksichtslosigkeit zieht. Baboeufs Socialdemokratie ist die nothwendige Consequenz von 1789. Wir stehen heute noch mitten in dem Strome der Ereignisse, die durch die französische Revolution den ersten Anstoß zur Bewegung empfangen haben. Wer die Grundlage dieser Revolution anerkennt, wer den Glauben an den Erlöser und die Göttlichkeit seiner Stiftung verwirft, der darf sich nimmer wundern, wenn mit der Kirche, soweit ihr Bestand den revolutionären Gewalten zugänglich ist, die christliche Monarchie nicht bloß, sondern überhaupt Alles, was der menschliche Geist dem heidnischen Chaos und der Anarchie abgerungen hat, in Trümmer geht.

Das erste Opfer freilich war die Verfassung der deutschen Kirche.

3. Der Untergang der alten Kirchenverfassung Deutschlands. 1790—1815.

Es wäre trostreich für den Katholiken, im alten Reiche einer stark organisirten katholischen Partei zu begegnen, die es verstanden hätte, den von Oben her betriebenen Wühlereien einen kräftigen Widerstand entgegenzusetzen. Allein leider lagen gerade die geborenen Führer einer solchen Bewegung, die geistlichen Kurfürsten, wie die von ihnen bevorzugten Räthe und die von ihnen berufenen Professoren zeigen, in den gleichen Banden gefangen, wie das Oberhaupt des Reiches; einzelne Bischöfe, z. B. die von Würzburg und Speyer, thaten sich rühmlich hervor, vermochten jedoch nicht, dem Strome des Verderbens wirksamen Einhalt zu thun. Kaiser Leopold II., der Nachfolger Joseph' II., hatte, trotz seiner Antecedentien, als Kaiser guten Willen; selbst der in dem Dienste der Aufklärung ergraute Fürst Kaunitz wurde in hohem Alter am Josephinismus irre; die eisige Luft, die aus Neufranken wehte, mag ihn aufgeschreckt haben. „Die Seuche des Ungehorsams greift immer weiter um sich," schrieb aus dieser Zeit Cardinal Herzan, österreichischer Botschafter in Rom, einer der beflissensten Vermittler josephinischer Reformbestrebungen. Als der Nuntius Pacca zur letzten Kaiserwahl nach Frankfurt reiste, war, wie er in seinen Denkwürdigkeiten erzählt, das Gefühl von dem nahenden Zusammenbruch des Reiches allgemein verbreitet. Wenige Jahre später fand diese Vorahnung ihre Erfüllung. Der Hauptstoß erfolgte im Frieden von Luneville vom 9. Februar 1801. Bevor wir seinen verhängnißvollen Inhalt, insbesondere den durch ihn bewirkten Umsturz der Kirchenverfassung des heiligen römischen Reiches, in's Auge fassen, wird es gut sein, einen Blick auf den früheren Stand der katholischen Kirche in Deutschland zu werfen.

In den guten alten Zeiten, als noch Ein Glaube, der katholische, das Römische Reich Teutscher Nation zusammenhielt und die Deutschen, nach dem schönen Ausdruck des alten Chronisten, zu einem Volk von Brüdern machte, bestanden in diesem weitschichtigen Reiche acht kirchliche Provinzen; die älteste war die von Trier mit den drei Suffraganbisthümern, die später durch den Verrath Moritz' von Sachsen dem Reiche entrissen wurden: Metz, Toul und Verdun; die mächtigste aber war die von Mainz; sie erstreckte sich von den Alpen bis zur Nordsee und begriff in sich 13 Suffraganbisthümer: Worms, Speyer, Straßburg, Basel, Konstanz, Chur, Augsburg, Eichstädt, Würzburg, Paderborn,

Halberstadt, Hildesheim, Verden. An ihrer Grenze dehnte sich im Nordwesten Köln mit fünf Suffraganbisthümern: Lüttich, Utrecht, Minden, Münster, Osnabrück; im Nordosten Bremen-Hamburg mit Lübeck, Schleswig, Schwerin, Ratzeburg; im Osten Magdeburg mit Brandenburg, Havelberg, Meissen, Merseburg, Naumburg und Lebus, sowie noch weiter östlich, die Gestade der Ostsee entlang, Riga mit Dorpat, Reval, Semgallen, Oesell, Pomesania und Samland aus; während im Südosten Prag im Böhmerland mit Olmütz, Leitomischl und Königgrätz, und Salzburg mit Brixen, Trient, Freising, Regensburg, Passau, Seckau, Gurk, Lavant, Chiemsee den Gürtel kirchlicher Fürstenthümer schlossen. Unmittelbar dem heiligen Stuhle untergeben waren damals Breslau, Camin, Bamberg, Wien und Wiener-Neustadt. Vier Bisthümer des Reichs gehörten zu Provinzen, die außerhalb der Reichsgrenzen ihren Mittelpunkt hatten: Lausanne zu Besançon, Genf zu Vienne, Sitten zu Tarantaise, Triest zu Aquileja. Im Ganzen acht Erzbisthümer und 39 Bisthümer. Die Stürme des 16. und 17. Jahrhunderts zertrümmerten die nordischen drei Provinzen; nur Trier, Mainz, Köln, Prag und Salzburg mit 30 Bisthümern blieben bestehen[1]. Ähnlich war das Verhältniß, in welchem die zahlreichen Abteien, Priorate, Stifte u. s. w. gelichtet wurden. Von den Bisthümern waren acht vom Reiche als politische Folge der Spaltung getrennt worden: Chur, Lausanne, Genf, Sitten, Utrecht, Metz, Toul, Verdun mit einer entsprechenden Anzahl von Klöstern. Den Rest verschlangen die lutherisch oder calvinisch gewordenen Reichsfürsten, deren Gewissen es nicht gestattet hatte, katholische Bisthümer oder klösterliche Institute bestehen zu lassen, soweit nicht der westfälische Friede von 1648 diesem Gewissen Schranken setzte. Die meisten dieser confiscirten Bisthümer und Stifter waren fromme Stiftungen von Kaisern, Fürsten und anderen Mitgliedern des Adels des Reiches gewesen. Begabt zum Theil mit Reichsgütern, zählten sie zu den Hauptstützen der Reichsgewalt; freilich bildeten sie eben durch diesen Reichthum wie den Stolz der Nation, die sich nach der Beschreibung von Äneas Sylvius[2] mit Recht rühmen konnte, die reichstausgestattete Kirche zu besitzen, so den Gegenstand neidischer Habgier für unersättliche oder herabgekommene Mitglieder des Reichsadels. Dieser Habgier hatte der Satz Luthers, den die übrigen Reformatoren, namentlich

[1] Zu vgl. R. Gams, Series Episcoporum. Ratisbonae, 1873. p. 257 sqq.
[2] De moribus Germanorum. Aus der Mitte des 15. Jahrh.

auch ihr gekrönter College Heinrich VIII. von England, adoptirten, daß es nur eine von Gott eingesetzte Obrigkeit gebe, nämlich die weltliche, und daß sie Gewalt besitze über die Kirche und ihr Vermögen, reizende Aussichten geboten, die nicht verschmäht worden waren. Der Eifer für das lautere Wort Gottes lohnte sich, bis zu den Zeiten des genannten Friedens, mit irdischem Besitze; und es ward mehr als eine thatsächliche, denn als eine im Rechte begründete Schranke empfunden, daß noch eine erkleckliche Anzahl von geistlichen Fürstenthümern, Herrschaften und Domänen im deutschen Reiche der genannten Bestimmung entzogen blieb. Publicistische Ausführungen aus dem Ende des 18. Jahrhunderts wären wohl wirkungslose Andeutungen der bestehenden Absichten geblieben, wenn nicht das Beispiel und die thätige Beihilfe der neufränkischen Revolutionsmänner hilfreiche Hand geboten hätten. Unter einem anderen Titel, übrigens mit dem gleichen Rechte, das die reformirenden Fürsten des 16. Jahrhunderts aufzuweisen hatten, erklärten die genannten Leiter der französischen Nationalversammlung das Kirchengut für Nationalgut und fanden es ihrem revolutionären Interesse vollkommen entsprechend, den gleichen Grundsatz auch außerhalb Frankreichs, wo immer sie machtgebietenden Einfluß gewannen, besonders in Deutschland und Italien, zur Durchführung zu bringen.

Die natürlichen Gegner der geistlichen Besitzungen im römischen Reiche nahmen keinen Anstoß daran, daß dieses Princip von den geschworenen Feinden der Legitimität aufgestellt und in Anwendung gebracht worden war. Als Preußen daher seinen Separatfrieden von Basel (5. April 1795) mit der französischen Republik schloß, welcher die Vertheidigung der Reichsgrenzen dem Kaiser und dem Süden überließ und factisch den Reichsverband auflöste, stipulirte es zugleich in geheimen Artikeln, für den Fall, daß die französische Republik (auf Reichskosten) ihre Grenze bis an den Rhein ausdehne, sollten die auf dem linken Rheinufer abzutretenden preußischen Besitzungen durch geistliche Güter auf dem rechten Ufer ersetzt werden [1]. Daß darin ein Umsturz der Reichsverfassung im Princip eingeräumt war, ist leicht ersichtlich. Denselben Grundsatz, nur deutlicher und förmlicher, adoptirten andere deutsche Reichsfürsten in ihren Verhandlungen mit den Commissären der französischen Republik, namentlich auf dem Congresse von Rastatt, und

[1] Vgl. mit Ghillany, Diplom. Handbuch, Nördlingen 1855, I. 265 ff. K. Ad. Menzel, Neuere Gesch. der Deutschen, XII, 2. Abth. S. 176, 246 f.

im Frieden von Luneville sah sich Kaiser Franz I. gezwungen, ihn im Namen des Reiches anzunehmen.

Schon im Frieden von Campo Formio, vier Jahre vorher (17. Oct. 1797), hatte sich Österreich nach seinem Unglücke in Oberitalien genöthigt gesehen, dem General Bonaparte in diesem Punkte willfährig zu sein[1]. Nunmehr, nach dem Verluste der Schlacht bei Hohenlinden, 3. Dec. 1800, mußte es in die Erweiterung der damals gemachten Zugeständnisse einwilligen. Die Säcularisirung der geistlichen Güter bildete einen Hauptpunkt derselben, indem, nach den auf dem Rastatter Congreß angenommenen Grundsätzen, nur die weltlichen Fürsten eine Entschädigung für ihre Verluste auf dem linken Rheinufer zugesagt erhielten[2]. Der Reichstag verfuhr hiernach, indem er, trotz aller sich auf das Recht berufenden Proteste der geistlichen Stände, eine Art Liquidationscommission in seiner Reichsdeputation niedersetzte, die am 25. Februar 1803 zum Abschlusse kam. Der Schwerpunkt der Entscheidung ruhte freilich nicht in ihrem Schooße, sondern anderwärts; und die ländergierigen Reichsfürsten zogen es vor, eben dort, in Paris nämlich, ihre Rechnung in's Reine zu bringen. Es ist eines der schwärzesten Blätter deutscher Geschichte, das den Schacher um katholisches Kirchengut enthält. Preußen ging hierin als leitende Macht voran. Es schloß seinen Frieden mit Bonaparte und besetzte sofort geistliche Gebiete auf dem rechten Ufer, unter denen die Bisthümer Paderborn, Hildesheim und Münster die beträchtlichsten waren. Die Dankbarkeit der französischen Republik für die geleisteten Dienste läßt sich in diesem, wie in den ähnlichen folgenden Fällen aus dem Verhältniß der Entschädigung zum Verluste ermessen. Preußen hatte auf dem linken Rheinufer 48 Quadratmeilen verloren mit 127,000 Einwohnern und 1,400,000 Gulden Einkommen; es erhielt dafür auf dem rechten Ufer 235½ Quadratmeilen mit 538,000 Einwohnern und 3,800,000 Gulden Einkünfte. Ähnliche vortheilhafte Geschäfte machten die übrigen Fürsten, die sich an Preußen anschlossen. Alles auf Kosten der für rechtlos erklärten katholischen Kirche, die nicht allein ihre Güter auf der linken Rheinseite durch die Räubereien der Republikaner verlor, sondern auch noch für die Verluste der deutschen Fürsten überreiche Entschädigungen auf dem rechten Rheinufer gewähren mußte! Und dieses Alles nach den Launen der neufränkischen Machthaber, von denen man

[1] S. die Artikel 1, 9, 10, 12. Ghillany, a. a. O. I, S. 277, 79.
[2] Art. 7. Ghillany, I, S. 285.

sich die Erlaubniß, die Kirche zu plündern, deutscherseits mit hohen Summen erkaufte![1]

Mit etwas mehr Anstand verfuhr die Reichsdeputation in Regensburg; aber was sie zur Ausführung brachte, hörte deßhalb nicht auf, in sich selber eine der schreiendsten Ungerechtigkeiten zu sein, die je an der Kirche begangen worden sind. Was die französische Republik übrig gelassen hatte an geistlichen Gütern: drei Kurerzstifte, 19 Bisthümer, etwa 50 reichsunmittelbare Abteien und ebensoviele mittelbare Stifte, wurden als Entschädigungsobject eingezogen. Und nicht bloß dieses, sondern, wie die meist protestantischen Landesherren den Beschluß auslegten, auch das Einkommen katholischer Kirchen, Schulen und milder Stiftungen betrachteten sie als ihrer Verfügung überantwortet. So verlor die katholische Kirche in Deutschland mit einem Schlag, nach einer billigen Schätzung, nach damaligem Geldwerthe ungefähr 26 Millionen rh. Gulden Einkünfte. Es wurden ihr freilich schöne Versprechungen gemacht: nebst den persönlichen Entschädigungen für die geistlichen Würdenträger, Pfründebesitzer u. A. wurde auch Dotirung der geistlichen Stellen, Kirchen und Schulen nach den Bedürfnissen der Katholiken verheißen. Und wir wollen nicht bestreiten, daß in einzelnen Fällen diese Versprechungen bis zu einem gewissen Grade erfüllt wurden. Aber im Ganzen war die Lage der Kirche und ihrer Glieder eine höchst traurige. Zuvor mit den höchsten Rechten und Privilegien, einem reichen Einkommen, zahlreichen Bildungsanstalten, hohen und niederen Schulen ausgestattet, war sie jetzt eine arme Bettlerin geworden, die von der Gnade derjenigen zu leben hatte, die ihr früher als ihre eifersüchtigsten Rivalen, ja als erbitterte Feinde gegenüberstanden. Diese dachten auch nicht daran im ersten Rausche ihres wohlfeil errungenen Besitzes, den Katholiken das schwere Unrecht, das ihnen zugefügt war, weniger fühlbar zu machen. Vielfach fand das gerade Gegentheil statt. Es widerstrebt uns, an die empörenden Einzelnheiten zu erinnern[2], wie Kirchengeräthe öffentlicher Auction unterworfen wurden, wie Juden in katholischen Städten sich mit Bischofsmitren und Meßgewändern in öffentlichem Aufzuge maskirten, wie Regierungscommissäre bei ihren Gelagen aus Kelchen tranken, andere bei der Weg-

[1] Adolph Menzel, a. a. O. S. 317 f.

[2] Citate sind überflüssig. Man vergleiche Gams, K.-G. des 19. Jahrh., und von den neuesten Schriftstellern die Zusammenstellung bei Dr. Brück, K.-G.

nahme von Ciborien und Monstranzen sich nicht einmal die Mühe nahmen, die heiligen Hostien zuvor entfernen zu lassen. Vor nicht vielen Jahren fand man in einer Schatzkammer in einer Monstranz, die in jener Zeit des allgemeinen Kirchenraubs eingezogen worden war, noch die heilige Hostie vor. Ein baierischer Commissär schüttete die heiligen Hostien auf einen Düngerhaufen; er selber erstickte durch eine merkwürdige Fügung der vergeltenden Gerechtigkeit acht Tage später in einem solchen Haufen. Solche Züge beweisen zur Genüge, in welche Hände die katholische Kirche gefallen war. Waren auch die Fürsten selber da und dort gegen ihre katholischen Unterthanen rücksichtsvoller: in den Beamtenkreisen herrschte im Allgemeinen, unter der Einwirkung der Aufklärung und der Vorstellung von unbegrenzter Staatsgewalt, ein Geist roher Willkür und Brutalität, der sich schadlos zu halten schien an der Kirche für die entwürdigenden Knechtsdienste, die eben damals den Deutschen von einem übermüthigen Eroberer zugemuthet wurden. Die meisten Diöcesen standen verwaist, ohne Aussicht auf definitive Besetzung der Bischofsstühle. Die Seelsorger starben weg ohne genügenden Ersatz für die erledigten Stellen; mit den Klöstern waren die meisten katholischen Schulen aufgehoben, die Hochschulen in den Händen der Aufklärlinge; mit der Unwissenheit drohte Sittenverwilderung unter der katholischen Bevölkerung, die trotz Allem eine rühmliche Treue gegen die Kirche bewahrte. Weitaus das Schlimmste aber war, daß die neuen protestantischen Landesherren mit Hilfe josephinisch gebildeter Theologen von der Richtung Wessenbergs, des Generalvicars von Konstanz, der Erziehung des Klerus sich zu bemächtigen suchten und so in ihrer Weise das Ideal des Emser Congresses und Kaiser Joseph' II. zu verwirklichen gedachten. Gegen diese Gefahr waren alle äußeren Leiden, die über die deutsche Kirche hereinbrachen, weitaus noch ein geringeres Übel. Jene Leiden hinderten wenigstens die definitive Constituirung einer schismatischen Nationalkirche. Immerhin aber waren es große Leiden. Man versetze sich in die damalige Lage der deutschen Katholiken; wohin sie blickten, nichts als düstere Aussichten!

Der mit dem Preßburger Frieden vom 26. December 1805 begründete deutsche Rheinbund (12. Juli 1806), der sich nach den Schicksalsschlägen für Preußen und dem sie besiegelnden Frieden von Tilsit (7. bis 9. Juli 1807) auf ganz Deutschland mit Ausnahme Österreichs und des schmalen Ländergebietes von Preußen ausdehnte, brachte zwar

den Katholiken die Wohlthat einer politischen Gleichberechtigung im protestantischen Staate, aber über der Organisation der deutschen Kirche schwebte der despotische Wille Napoleons, der den Papst in Gefangenschaft hielt und den deutschen Fürsten, wie das Beispiel Würtembergs und Baierns beweist, auch wenn sie den Willen gehabt hätten, der Kirche gerecht zu werden, aus politischen Gründen nicht gestattete, sich auf einen erträglichen Fuß mit dem Oberhaupte der Kirche einzurichten. Und selbst wenn diese Zwangslage sich änderte, was hatten sie von den Siegen ihrer neuen Herren, deren Beamte schon in der Zeit politischer Niederlage so großen Übermuth gegen sie bewiesen, zu erwarten?

Als Preußen durch die Niederlage von Jena auf's Äußerste gebracht war, hatten die Katholiken der östlichen Provinzen zu den Säcularisationen, die sie in den Jahren 1772, 1796 und 1802 bestanden hatten, eine neue im Jahre 1810 zu erleiden; sie trug dem Staatsschatze allein in Schlesien ungefähr 14 Millionen Thaler ein. An schönen Versprechungen, für die kirchlichen Bedürfnisse der Katholiken Sorge zu tragen, fehlte es natürlich wiederum nicht. Aber die spärlichen Leistungen, unter denen viele Stellen eingingen, standen in keinem Verhältniß zu dem, was der Staat an sich gezogen hatte. In unseren Tagen ist auch dieses Wenige den betreffenden Pfründen vorbehalten worden. Konnten die Katholiken vielleicht vom Befreiungskriege eine Besserung ihrer kirchlichen Lage erhoffen? Sie setzten hiebei alle ihre Kräfte ein, aber der Congreß von Wien, der die durch die Revolutionskriege in ihren Rechten Verletzten nach Kräften zu entschädigen trachtete, hatte keinen Sinn für die Ansprüche der deutschen Kirche. Die Forderungen des Papstes blieben ebenso fruchtlos, als die der Sprecher katholischer Stifte. Nicht einmal der vom Reichsdeputationshauptschlusse den Katholiken verheißene magere Ersatz erhielt eine Gewährleistung durch die Bundesacte. Dem päpstlichen Legaten Consalvi blieb nur ein Protest übrig; die deutschen Katholiken aber waren auf sich selber angewiesen. Die Einsichtsvolleren unter ihnen, die am Main, Rhein und in Baiern ihre Stimmen erhoben hatten, konnten sich wenigstens damit trösten, daß die falschen Freunde und Vertheidiger der Kirche, deren Ideen Wessenberg beim Congresse vertreten hatte, Nichts erreicht und der Zukunft einen freien Spielraum belassen hatten.

Dieses war auch in der nach dem Wiener Congresse beginnenden Lebensperiode der wiedererstehenden Kirche das erste Werk der gütigen

Vorsehung: sie hielt die Projecte, die der Aufklärung ihren Ursprung verdankten, von der Kirche ab und legte die Fundamente des Neubaues durch den heiligen Stuhl; alle Fortschritte desselben bezeichnen ebensoviele Niederlagen des falschen nationalkirchlichen Geistes, unter dessen Einwirkung vornehmlich die große Katastrophe am Anfange des Jahrhunderts möglich geworden war.

Wenn wir auf dieß zurückblicken, legt sich von selber die Frage nahe, ob die Kirche Deutschlands bei dieser Katastrophe bloß Verluste, keinerlei Gewinn zu verzeichnen habe? Cardinal Pacca hat einige Jahrzehnte nach dem Wiener Congresse die letzte Frage bejaht, ja sogar der kirchlichen Neugestaltung, die nach derselben im deutschen Bunde in's Leben trat, einen Vorzug vor der Gestalt derselben in den letzten Zeiten des heiligen römischen Reiches zuerkannt. Der Hauptgrund, der ihn hiebei leitete, war die schismatische Haltung der obersten Leiter der deutschen Kirche zur Zeit des Nuntiaturstreites und des Emser Congresses. In der That ist kein Übel so groß als die Lostrennung vom heiligen Stuhl, die heutzutage nicht mehr aus der Mitte der Katholiken heraus angestrebt wird, höchstens ihnen von kirchenfeindlichen Mächten von Außen her eingepfropft werden soll. Denn die Trennung vom heiligen Stuhle greift der Kirche an's Leben. Nach den unerforschlichen Planen der Vorsehung hat das äußere Unglück dazu dienen müssen, die von Joseph II. eingeleitete Trennung von Rom zu vereiteln.

Aber auch die Getrennten sind in eine wesentlich andere Stellung zum heiligen Stuhle gekommen. Nach 1815 erstreckte sich die Jurisdiction desselben über das ganze Bundesgebiet, und so ist es bis zur Stunde geblieben. Dieses ist ein wesentlicher Fortschritt über den westfälischen Frieden hinaus.

Die deutsche Kirche ist seitdem viel inniger an den heiligen Stuhl geknüpft und zugleich von manchen Mißständen ihrer früheren Verfassung befreit worden. Die Armuth hat nicht bloß Nachtheile, sie hat auch ihre Vortheile. Sie hinderte viele geistvolle Protestanten nicht, an deren Spitze der Graf Stolberg glänzt, sich der katholischen Kirche anzuschließen, ja ihren Sieg über den nach ihrem Urtheil religiös bankrotten Protestantismus in den Tagen des größten äußeren Elends zu verkünden. Endlich ist die deutsche Kirche mit ihrer Neugeburt auf den Kampf als ihr Lebenselement hingewiesen worden. So ist sie gestählt worden, mit kräftiger Hand die großen unveräußerlichen Rechte des Reiches Gottes auf die Herrschaft über Hoch und Nieder, Rechte, welche vor Jahrhun-

derten gerade auf deutschem Boden in den Koth getreten worden, zu vertheidigen. In diesem Kampfe liegt ihr Heil, die Größe ihrer Bestimmung!

(Fortsetzung folgt.)

Florian Rieß S. J.

Die Angriffe auf den confessionellen Charakter der Kirchhöfe.

Im 16. Jahrhundert zogen Banden umher, begeistert vom „reinen Evangelium", um Kirchen und Klöster niederzubrennen, Crucifixe und Altäre zu zertrümmern, die farbigen Fenster der gothischen Kathedralen zu zerschlagen, die Statuen der Heiligen ihres Schmuckes zu berauben und zu verstümmeln. Die Dome des Mittelalters sollten womöglich calvinische Bethäuser werden und an Nacktheit jede Polizeiwachtstube übertreffen.

Der Fortschritt des 19. Jahrhunderts hat sich's zur Aufgabe gemacht, ein ähnliches Werk an dem socialen Bau zu vollführen, den unsere katholischen Ahnen einst aufgerichtet; das moderne, vollständig geläuterte Evangelium will den Gekreuzigten ganz aus dem Leben und dem Herzen der katholischen Völker entfernen, will das geistige Gebäude der Kirche niederreißen, um den modernen Staat, den Staat ohne Gott, ohne Religion, an dessen Stelle, an die Stelle Gottes selbst zu setzen. Das Leben der Völker soll entchristlicht, soll „confessionslos", soll „säcularisirt" werden.

Bisher geleitete der Ton der Kirchenglocke den Menschen von der Wiege bis zum Grabe. Das soll jetzt anders werden. Die Taufe wird bei Seite geschoben und die Eintragung in's Civilstandsregister ersetzt ihre Stelle. Aus den Schulen wird die Lehre vom Gekreuzigten verbannt; denn dieser ist ja „den Juden ein Gräuel und den Heiden eine Thorheit"; keiner Confession dürfen die Schulen angehören, und vor Allem der katholischen nicht. Für den Ehestand wird die Civil-Ehe eingeführt, und das heilige Sacrament der Ehe und die kirchliche Trauung werden überflüssige Dinge. Der Ordensstand endlich wird vollständig beseitigt und möglichst weit weg verbannt, um ja den „frohen Lebens-

genuß" des 19. Jahrhunderts nicht durch die unliebsame Erinnerung an die christliche Selbstverläugnung zu trüben.

Das ist der Gang des modernen Fortschrittes, in welchem, wie es scheint, der deutsche Culturkampf die Führerschaft übernommen hat. Denn von der Wiege bis zum Grabe hat er die Söhne des katholischen Deutschlands in seine eisernen Arme geschlossen; die Kinder dürfen nicht mehr dem Vereine von der heiligen Kindheit Jesu angehören; zahllose Waisenkinder hat man durch Unterdrückung der religiösen Orden auf die Straße gewiesen; greise Bischöfe und Priester sitzen hinter Schloß und Riegel, und eine fünfundneunzigjährige Ordensfrau, welche seit Anfang dieses Jahrhunderts ihr Ordenshaus nicht mehr verlassen, ward jüngst von Köln aus über die Grenze des deutschen Reichs befördert. — So kämpft man Cultur.

Jetzt aber kommt's an die Todten. Auch sie sollen confessionslos, christenthumslos werden. Die Kirchhöfe sollen umgewandelt werden in „Staatshöfe" oder „Communalhöfe", und statt der Glocken mag dann consequent eine Trommel den Wanderer auf dem letzten Wege geleiten.

Der Stand der Sache ist kurz dieser: Am 1. Juni 1875 hatte Dr. Virchow im Hause der Abgeordneten des Landtages beantragt, in nächster Session die Säcularisation der Kirchhöfe vorzunehmen. Der Cultusminister sträubte sich ein wenig, wie Jemand, der genöthigt sein will; er erklärte: „Ich hatte auch anfangs recht schwere Bedenken gegen die Worte ‚Aufhebung des confessionellen Charakters der Kirchhöfe'. Ich kann anerkennen, daß diese Bedenken milder geworden sind durch die Ausführungen des Herrn Abgeordneten Dr. Virchow von heute; ich kann auch anerkennen, daß die gesetzliche Entwicklung dieser Angelegenheit in der That nach der Seite des communalen Charakters der Kirchhöfe gravitiren wird." [1] Darauf wurden einige Höflichkeiten gewechselt über die Geschäftsüberladung und den Fleiß des Cultusministeriums, welche zu dem Resultate führten, die Worte „in der nächsten Session" zu streichen, und so ging endlich der Antrag durch: „Die Königliche Regierung sei aufzufordern, dem Landtage einen Gesetzentwurf über die Aufhebung des confessionellen Charakters der Kirchhöfe vorzulegen."

Bis der Wunsch des Landtages erfüllt wird, ist's wohl noch am Platze, die Rechtsprincipien ein wenig zu erörtern, welche bei dieser

[1] Stenogr. Ber. S. 1955 f.

„Aufhebung des confessionellen Charakters der Kirchhöfe“ in Frage kommen.

1. Die vermögensrechtliche Seite.

Die erste Rechtsverletzung, welche die vorgeschlagene Maßregel enthalten würde, und welche sich durch gelehrte Ausdrücke, wie „Säcularisation“, „Aufhebung des confessionellen Charakters“ u. s. w., nicht beseitigen läßt, springt jedem Unbefangenen sofort in's Auge, sie betrifft die vermögensrechtliche Seite der Sache. Lassen wir daher den religiösen oder nicht religiösen Charakter der Kirchhöfe, sowie die göttliche Einsetzung der katholischen Kirche möglichst außer Acht, und fragen wir einfach: Welche Beurtheilung muß diese „Aufhebung des confessionellen Charakters der Kirchhöfe“ nach den vermögensrechtlichen Principien, vor Allem des Naturrechts, finden?

Die Antwort ist bald gegeben: Die Kirchhöfe, soweit sie eben noch Eigenthum der Kirche sind, können gegen den Willen ihrer Eigenthümerin dieser nicht entrissen, nicht an die Civilgemeinde übertragen werden. Allerdings will der Abgeordnete Windthorst (Bielefeld) uns beruhigen, indem er erklärt:

„Was ... die Frage nach dem Eigenthum der Kirchhöfe betrifft, so hat bereits Herr College Virchow darauf hingewiesen, daß die Idee der gewöhnlichen Säcularisation dem Antrage nicht zu Grunde liegt. Aber in einer andern Form des Zwanges würde allerdings der Zweck des Gesetzes erreicht werden müssen. Ich denke es mir in der Weise, daß das Gesetz einfach den Communen befiehlt, confessionslose, d. h. communale Kirchhöfe anzulegen, und dieselben autorisirt, mit dem Augenblicke, wo sie nach der Vorschrift des Gesetzes in der nachgegebenen Zeit angelegt worden sind, die confessionellen Kirchhöfe zu schließen, oder aber, wenn dadurch ein zu schwerer finanzieller Vermögensschaden herbeigeführt werden sollte, den betreffenden Confessionsgemeinden die Alternative zu stellen, sich entweder den Schluß ihrer Kirchhöfe oder die Mitbenutzung für alle Confessionen gefallen zu lassen.“ [1]

Diese Milderung Windthorst's würde den rechtswidrigen Charakter der Maßregel nicht beseitigen. Nur quantitativ ist es ein Unterschied in der Rechtsverletzung, ob ich Jemandem sein Haus abnehme und es auf einen Andern übertrage, oder ob ich ihm die Alternative stelle,

[1] Stenogr. Ber. S. 1959.

dasselbe entweder zu schließen oder fremden Leuten zur Mitbewohnung einzuräumen. Diese Alternative kann dem Eigenthümer um so weniger helfen, wenn er nun einmal darauf hält, allein und ungestört in seinem Hause zu wohnen; und dieß ist bei der katholischen Kirche der Fall, da ihre Gesetze seit den ersten Jahrhunderten einen ausschließlich katholischen, vom Bischofe consecrirten Kirchhof verlangen, da nach ihrer Anschauung die Beerdigung Unberechtigter eine Entweihung der bereits consecrirten Kirchhöfe ist, und da die Anlage neuer Kirchhöfe ohne Consecration, auf denen nur die einzelnen Gräber vom Priester jedes Mal eingesegnet werden, nur ein Nothbehelf ist für den Fall, daß äußere Gewalt oder sonstige Hindernisse die Durchführung der katholischen Principien verbieten.

Katholische Kirchhöfe entstehen und entstanden etwa in folgender Weise: Ein Missionär baut eine Kirche und kauft einen Kirchhof. Manche schließen sich ihm und seiner Religion an, um im Leben wie im Tode die von ihm gebotenen Vortheile zu genießen, und unter andern auch die Beerdigung auf dem katholischen Kirchhofe. Andere thun dieses nicht. Können jetzt diese Andern beanspruchen, auch auf dem Grundstücke, welches dem Missionär oder der von ihm repräsentirten Gesellschaft gehört, beerdigt zu werden? Oder ist es eine Unbilligkeit, eine durch die Gesetzgebung zu beseitigende Rechts-Ungleichheit, wenn man ein solches Ansinnen zurückweist? Ich glaube, man würde in's Tollhaus gehören, wenn man eine solche Frage bejahen wollte. Könnte ich doch mit demselben Rechte in dem Hause eines Andern zu wohnen verlangen, wenn ich selbst es unterließ, mir ein Haus zu kaufen oder zu miethen! Könnte ich doch mit demselben Rechte klagen, daß nicht gleiches Recht für Alle gelte, wenn der Eigenthümer mir die Thüre nicht öffnet!

Und doch sind es solche Principien, welche man am 1. Juni 1875 im preußischen Hause der Abgeordneten aufgestellt hat. Der Herr Abgeordnete **Dr. Virchow** sagt:

„Ich verlange allerdings, daß der moderne Staat nicht mehr in dieser Richtung mit den einzelnen Confessionen paktirt, sondern daß er sich auf den Standpunkt der bürgerlichen Gemeinden stellt, und daß er seine Gesetzgebung so anlegt, daß ebenso, wie Jedermann gleich ist vor dem Gesetz, er auch gleich ist in Beziehung auf seine Leiche, d. h. daß er an gleicher Stelle mit den Leichen Andersgläubiger in die Erde gesenkt werden kann." [1]

[1] Stenogr. Ber. S. 1953.

Also Herr Dr. Virchow sieht es für eine zu beseitigende Rechts-Ungleichheit an, daß nicht jedem Nicht-Katholiken oder Nicht-Lutheraner der katholische, beziehungsweise lutherische Kirchhof offen steht! Im Übrigen, so deutet er an, bestehe schon Rechtsgleichheit; nur für die Leichen sei sie noch herzustellen. Also wirklich? Also wenn irgend ein beliebiger Staatsbürger den Zutritt zum Lesezimmer eines Clubs verlangt, welches nur den Mitgliedern offen steht, so ist man im Interesse der Rechtsgleichheit verpflichtet, es ihm zu öffnen? So weit also hätten wir es bereits gebracht im Communismus und Socialismus? — das möchte ich doch einstweilen noch bezweifeln. Aber so lange unter Lebenden der Eine eben noch einen Palast bewohnt, und der Andere eine Hütte; so lange nur der Katholik ein Recht hat, dem Gottesdienst in seiner katholischen Kirche beizuwohnen, so lange nur dem Freimaurer der Logen-Saal offen steht: so lange möge Virchow nicht über Rechts-Ungleichheit klagen, wenn nur die Mitglieder einer Corporation zum Kirchhofe dieser Corporation zugelassen werden.

Treffend sagte Royer als Berichterstatter des französischen Senats im Jahre 1864: „Die Gleichheit und Freiheit im Cultus besteht nicht in der Confusion und Unordnung, sondern in dem unparteiischen Schutze, welchen man dem Bekenntniß aller anerkannten Culte angedeihen läßt.“ [1]

Allerdings hat ein Jeder das Recht, sich seinen Beerdigungsplatz zu wählen; aber selbstverständlich kann er nicht fremden Grund und Boden für sich beanspruchen. Wenn der Eine Grundbesitz oder sonstige Rechtsansprüche hat, welche ihm einen Platz für seine Leiche sichern, der Andere dagegen nicht: so liegt hierin keine Ungleichheit vor dem Gesetze, sondern nur eine Ungleichheit in den subjectiven Rechten, wie sie überhaupt zwischen Reich und Arm besteht, so lange der Communismus noch nicht zur allgemeinen Herrschaft gelangt ist. Würde demnach die Gesetzgebung eingreifen und Allen, auch den Nichtmitgliedern, das Recht der Beerdigung auf dem Grund und Boden einer religiösen Genossenschaft zusprechen, oder gar dieser Genossenschaft das Eigenthumsrecht entziehen und an die bürgerliche Ortsgemeinde übertragen, so würde nicht eine Rechts-Ungleichheit beseitigt, sondern eine Vergewaltigung am Eigenthum der Individuen vorgenommen.

Wir wollen indeß hier nicht übersehen, daß es in der That Fälle geben kann, in welchen ein derartiges Eingreifen zu den Befug-

[1] Revue cath., Louvain, 15 Février 1874, p. 188.

nissen des Staates gehört (von der kirchlichen Natur der vorliegenden Frage sehen wir noch immer ab); und es bleibt zu untersuchen, ob nicht ein derartiger Fall hier vorliege. — Es handelt sich also um die Frage: wann kann und darf der Staat einer (physischen oder juristischen) Person ihr Eigenthum oder auch ein bestimmtes Recht an demselben nehmen und es einer andern zusprechen? Dieß kann geschehen zunächst auf dem Wege privatrechtlicher Veräußerung, wenn es sich um Eigenthum des Staates (fiscus) oder einer staatlichen Behörde (statio fisci) handelt, mag nun diese Behörde mit selbstständiger juristischer Persönlichkeit ausgerüstet sein, oder nicht; denn selbst wenn sie ein gesondertes Rechtssubject bildet, so steht doch dem Staate und seinen Behörden die privatrechtliche Vertretung derselben zu, und Niemand wird zweifeln, daß etwa das zuständige Ministerium ein Gerichtsgebäude veräußern kann. Ähnlich kann auch der Papst, als oberste kirchliche Behörde, über das Vermögen der einzelnen Pfarreien frei verfügen, obgleich diese eine eigene, von der Kirche ihnen verliehene, juristische Persönlichkeit besitzen.

Trifft nun dieser Fall hier zu, wo es sich um Übertragung des Eigenthums an den Kirchhöfen von der Gemeinde einer bestimmten religiösen Corporation an eine bürgerliche Ortsgemeinde handelt? Nein! — Für protestantische Kirchhöfe könnte es zwar auf den ersten Blick so scheinen, da das Staats-Oberhaupt nach protestantischer Auffassung auch Oberhaupt der Kirche ist; indeß nach der richtigeren Auffassung würde es nicht der Staat sein, welcher zur Veräußerung befugt ist, sondern nur das Staats-Oberhaupt, und zwar nicht als solches, sondern als Oberhaupt der Kirche. Und diese theoretische Auffassung würde die praktische Bedeutung haben, daß die Landesvertretung mit der vorliegenden Frage nichts zu schaffen hätte. Dagegen für katholische Kirchhöfe fällt selbst dieser Schein hinweg, da die ganze Kirchengewalt und somit die privatrechtliche Vertretung des Kirchengutes in den Händen der Bischöfe und des Papstes ruht.

Ein anderer Rechtstitel für die „Säcularisation" der Kirchhöfe könnte im öffentlichen Rechte gefunden werden, nämlich im „Kirchenhoheitsrechte" des Staates. Als Katholiken wissen wir zwar, daß ein solches Recht nicht besteht, daß vielmehr die Kirche Christi, d. h. unsere heilige römisch-katholische Kirche, vollständig und in jeder Beziehung souverän, und in keiner Beziehung der Legislation oder überhaupt der Jurisdiction des Staates unterworfen ist. Allein diesen Gesichtspunkt wollen wir, wie gesagt, einstweilen noch ganz außer Acht lassen. Wir suppo-

niren vielmehr mit unsern Gegnern, daß der Staat für Kirchengüter Gesetze machen könne, ebenso gut wie für das Vermögen der Aktien-Gesellschaften seiner Unterthanen. Von diesem Gesichtspunkte aus fragen wir nun: Kann der Staat das Eigenthum an den Kirchhöfen von einer auf eine andere Genossenschaft übertragen? Oder kann er wenigstens für Nichtberechtigte eine Berechtigung an dem fremden Gottesacker schaffen?

Es handelt sich hier offenbar um ein Expropriationsrecht des Staates. Auf der einen Seite ist es nun unzweifelhaft, daß ein solches unter gegebenen Voraussetzungen existiren kann. So wird man nicht zweifeln, daß zum Zweck von Eisenbahnbauten mitunter eine Zwangs-Expropriation zulässig ist, versteht sich gegen angemessene Entschädigung. Ebenso finden wir einen Fall von Gewährung einzelner Rechte an fremdem Grundeigenthum in der Bestimmung des römischen Rechts, daß der Eigenthümer des angrenzenden Grundstücks die Benutzung desselben zum Gehen und Fahren gestatten muß, falls der eigentliche Weg für den Augenblick unpassirbar ist. — Auf der andern Seite aber kann es ebensowenig einem Zweifel unterliegen, daß das Expropriationsrecht des Staates kein schrankenloses ist. Wollte der Staat ein solches sich anmaßen, so würde sich sein Verfahren um kein Haar breit von dem eines asiatischen Despoten unterscheiden, welcher einem Banquier einfach zu wissen thut: Ich habe 10,000 Dukaten nöthig; wenn dir dein Leben lieb ist, sende sie mir umgehend. Es gibt ein Naturrecht im eigentlichen Sinne des Worts, und wie es das einzig mögliche Fundament jeder Berechtigung der Staaten ist, so sind mit ihm auch die Bedingungen und Schranken dieser Berechtigung gegeben, insbesondere auch hinsichtlich der Befugniß zum Expropriiren. Die Grundlage und somit die Bedingung des Rechts zum Expropriiren ist das öffentliche Bedürfniß, dem das Privatrecht des Einzelnen weichen muß, soweit, aber auch nur insoweit, als die Natur der Sache es fordert. So kann die Anlage einer Eisenbahn erfordern, daß dem Eigenthümer ein Grundstück auch wider seinen Willen entzogen wird; aber sie kann nicht erfordern, daß dieß unentgeltlich geschieht; der Geldwerth muß ihm vergütet werden, er hat ein striktes Recht auf denselben.

Liegen nun derartige Voraussetzungen vor bei den Kirchhöfen der Katholiken, Protestanten und Juden? — Nicht im Entferntesten! Für die Anlage einer Eisenbahn ist man allerdings oft gerade auf ein bestimmtes Grundstück angewiesen; aber zum Begraben gibt's doch in der That mehr als Einen Platz! Freilich sterben wohl mitunter Leute, für

welche sich in dem betreffenden Ort kein confessioneller Kirchhof findet, etwa weil dieselben überhaupt keine Confession hatten; wo soll man sie nun beerdigen? Wir antworten: Das ist einfach Sache dieser Leute selbst; oder wenn diese bei ihren Lebzeiten nicht für einen anständigen Beerdigungsplatz sorgten, so ist es Sache ihrer Angehörigen, diese Sorge zu übernehmen; erst wenn keine Angehörigen sich finden, hat die Ortsgemeinde nach einem Grabe sich umzusehen, und zwar auf Kosten des Nachlasses oder der an erster Stelle zur Beerdigung Verpflichteten. Erst wenn hier nichts zu haben ist, tritt der Armenfond der Ortsgemeinde ein. Das ist der richtige und natürliche Weg.

Aber so wird man zu weitläufigen Verhandlungen genöthigt sein, während die Leiche noch über der Erde steht! — Nun, so möge die Ortsgemeinde im Voraus ein für alle Mal für Ankauf eines entsprechenden Grundstücks sorgen, und die Betreffenden, welche dort Beerdigung verlangen, dafür zahlen lassen. Aber mit welchem Recht kann man denen die Last aufbürden, welche gerade am wenigsten mit dem Verstorbenen in Verbindung stehen, nämlich den Angehörigen einer anderen Confession, welche zufällig schon einen Kirchhof daselbst besitzt? Mit welchem Rechte kann man ihnen gar ihren Kirchhof gänzlich expropriiren, etwa gar ohne Entschädigung expropriiren wollen? Es wäre, als wollte man einer Gesellschaft, welche zur Errichtung eines gemeinsamen Kosthauses zusammengetreten ist, dieses Kosthaus nehmen, um eine Suppenanstalt für die ganze Bevölkerung des Ortes daraus zu machen.

2. Die Beeinträchtigung der persönlichen Freiheit.

So wäre denn die Virchow'sche Maßregel eine schwere, nicht zu beschönigende Verletzung der ersten vermögensrechtlichen Principien, eine widerrechtliche Verfügung über fremdes Eigenthum. Aber ihr rechtswidriger Charakter schneidet noch tiefer ein; sie verletzt die persönliche Freiheit des Individuums.

Wem kommt, so fragen wir, die Pflicht und folgeweise das Recht zu, einen Verstorbenen zu beerdigen? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein. Da die Leiche nicht im Stande ist, sich selbst zu begraben, so müssen offenbar die nächsten Angehörigen die Beerdigung übernehmen. Wie die Eltern für Nahrung, Kleidung, Erziehung und Unterricht ihrer Kinder zu sorgen haben, so müssen sie auch für ein anständiges Begräbniß Sorge tragen, wenn eines der Kinder stirbt. Und wie der

Gatte den Gatten, die Kinder die Eltern zu pflegen haben im Falle einer Krankheit, so müssen sie ihnen auch das Grab bereiten im Falle des Todes. Diese Pflicht an erster Stelle der Gemeinde oder gar dem Staate auferlegen, wäre eine eben so socialistische und communistische Idee, als die Gemeinde oder den Staat zum allgemeinen Krankenpfleger zu machen.

Es ist nur eine nothwendige Consequenz dieser Pflicht der Angehörigen, daß denselben auch das Recht der Beerdigung zusteht. Denn wem von Gott durch die Natur der Verhältnisse eine Pflicht auferlegt wird, dem ertheilt auch Gott alle diejenigen Rechte, ohne welche er seiner Pflicht nicht in entsprechender Weise warten könnte, dem ertheilt er namentlich das Recht, die Einmischung Unberufener auszuschließen. Auf das Begräbnißwesen angewandt, führt uns diese Erwägung zu dem Ergebniß, daß die nächsten Angehörigen (falls nicht der Verstorbene selbst eine Bestimmung getroffen) den Ort der Beerdigung frei wählen können, und daß die Gemeinde und der Staat in dieser Bethätigung ihrer individuellen Freiheit sie nicht weiter hindern oder einschränken dürfen, als zwingende Gründe des öffentlichen Wohles erheischen. Die öffentliche Gesundheitspflege mag es z. B. erheischen, daß Begräbnißplätze nicht in den Städten angelegt werden. Wie kann man aber von Staatswegen einen Grundbesitzer hindern, sein Familienbegräbniß inmitten seiner Waldungen zu haben? Wie kann man ihn gar zwingen wollen, sich mit der übrigen Ortsbevölkerung zusammen begraben zu lassen? Ob es eine Grille ist, die ihn in der Wahl seines Grabes leitet, oder irgendwelche vernünftige, etwa religiöse Rücksicht, darauf kommt es nicht an; der Staat hat einfach seinen Willen zu respectiren, wo derselbe mit Rücksichten des öffentlichen Wohles nicht in Widerspruch steht. Das verlangt die individuelle Freiheit des Menschen.

Und was sagen unsere Gegner hiezu? „Es müssen confessionslose Kirchhöfe da sein," sagt der Abgeordnete Götting, „worauf die Leichen der einzelnen Confessionen durcheinander liegen. Darauf gerade kommt es an." [1] Und Windthorst (Bielefeld) setzt hinzu, wie wir bereits gesehen: „In einer Form des Zwanges würde allerdings der Zweck des Gesetzes erreicht werden müssen. Ich denke es mir in der Weise, daß das Gesetz einfach den Communen befiehlt, ... den betreffenden Confessionsgemeinden die Alternative zu stellen, sich entweder den Schluß

[1] Stenogr. Ber. S. 1957.

ihrer Kirchhöfe oder die Mitbenutzung für alle Confessionen gefallen zu lassen." [1]

Was würden wohl die indischen Buddhisten sagen, wenn man sie zwänge, mit Parsis, Mohammedanern und Christen gemeinsame Sache zu machen in Wahl der Art oder des Orts der Todtenbestattung? Was geht's die britische Regierung an — das wäre die natürliche Antwort — wie und wo ich meinen Eltern die letzte Ehre erweise?

Doch auch hier wiederum suchen die Anwälte staatlicher Einmischung Rechtstitel für eine solche aufzutreiben. Zunächst ist's die Rücksicht auf die öffentliche Gesundheitspflege. Aber wie in aller Welt kann die Gesundheitspflege es verlangen, daß, wie Götting sich ausdrückt, „die Leichen der einzelnen Confessionen durcheinander liegen"? Warum sollte es nicht wenigstens genügend sein, daß man auf Einem Kirchhofe mehrere Abtheilungen für die verschiedenen Confessionen machte?

So verfällt man denn auf einen anderen Grund, welcher allerdings den wahren Motiven der Gegner ziemlich nahe kommt. Wenn man die Confessionen nicht zwingt, auch Andersgläubige aufzunehmen, so fällt, wendet man ein, eine gewisse Makel auf diejenigen, welchen man zugleich mit Selbstmördern, Duellanten und anderen Verbrechern das kirchliche Begräbniß verweigert. So! Also hier ist des Pudels wahrer Kern? Man gesteht also, daß das Urtheil der Kirche in der öffentlichen Meinung noch etwas gilt? Aber sonderbare Inconsequenz! Man genirt sich nicht, bei Lebzeiten sich von der Kirche, von den Sacramenten und der Gemeinschaft der Gläubigen fern zu halten; man prahlt gar damit und spottet über die Gebräuche der Kirche. Aber wenn's zum Sterben kommt, da möchte man doch, daß „die Leichen durcheinander liegen"! Als wär's Einem sonst unheimlich! Als glaubte man, in geweihter Erde und mitten unter gläubigen Christen sei es sicherer! Da gesteht man öffentlich ein, daß es eine Unehre ist, nicht wie ehrliche Christenleute begraben zu werden. Man sollte sich doch die Mühe geben, als Christ zu leben; dann würde man auch ein christliches Grab erhalten.

Doch man will, ohne sich dem zu unterziehen, die Kirche zwingen, auf die Ehre ihrer Gegner eine so zarte Rücksicht zu nehmen, daß sie ihnen zu Liebe bedeutende vermögensrechtliche Opfer bringen soll, daß gar die einzelnen Gläubigen, welche lieber nur ihres Gleichen zu Nach-

[1] Stenogr. Ber. S. 1959.

barn hätten, ihre individuelle Freiheit opfern sollen, damit die „Leichen der einzelnen Confessionen durcheinander liegen".

Im Grunde ist es ja nur der Haß gegen alles positive Christenthum, welcher solche Maßregeln diktirt. In England, Holland und Amerika sorgt man doch auch für die öffentliche Gesundheitspflege, und schützt man doch auch den guten Namen des Einzelnen. Aber Niemanden fällt es ein, die einzelnen Confessionen an Herstellung confessioneller Kirchhöfe zu hindern, oder die Katholiken zur Aufnahme von Leichen der Nicht-Katholiken zu zwingen. Ein Gesetz, welches, beim gänzlichen Mangel eines öffentlichen Bedürfnisses, dennoch einen derartigen Eingriff in die persönliche Freiheit sich erlaubte, wäre null und nichtig.

3. Die religiöse Natur der Kirchhöfe.

Wir haben bisher das Beerdigungswesen als rein weltliche Angelegenheit aufgefaßt, und schon so fanden wir in dem vorgeschlagenen Gesetze eine zweifache Überschreitung der staatlichen Befugnisse, eine zweifache nicht gerechtfertigte Verletzung von Privatrechten. Noch greller tritt die Rechtswidrigkeit des Vorhabens an's Licht, wenn man bedenkt, daß das Begräbnißwesen und die Kirchhöfe vorherrschend in das Gebiet der Religion gehören, daß somit der Staat durch eine derartige Legislation sich vollständig auf fremdes Territorium begeben würde.

Allerdings hat die bürgerliche Gemeinde und in zweiter Linie der Staat in Betreff der Leichen die sanitätspolizeiliche Aufgabe zu lösen, daß dieselben die Luft nicht verpesten; dieselbe Aufgabe liegt ihm auch ob in Betreff gefallener Thiere. Diese Aufgabe ist aber mehr eine abwehrende und eine subsidiäre, welche erst dann eintritt, wenn die zunächst berufenen Faktoren ihrer Pflicht nicht nachkommen. In diesem Falle hat er für Menschen sicher auch ein menschenwürdiges Begräbniß zu wählen. Aber es ist, für Christen wenigstens, nicht seine Sache, das religiöse, das christliche Element, und hiermit die eigentliche Würde des Menschen und die höhere ethische Bedeutung des Begräbnisses zu vertreten; wenigstens ist dieß für Christen nicht seine Sache, unabhängig von der Kirche und deren Leitung. Denn nur der Kirche ist der Auftrag von Gott geworden, die öffentlichen und privaten religiösen Angelegenheiten der Christen zu leiten; die Kirche hat in allen religiösen Fragen die Stelle der öffentlichen Gewalt, der Gemeinde, der Eltern; denn sie gebiert durch die Taufe zum übernatürlichen Leben.

Daß nun das ganze Begräbnißwesen der Hauptsache nach, und abgesehen von den mehr negativen Rücksichten der Sanitäts-Polizei, dem religiösen Gebiete angehört, leuchtet auf den ersten Blick ein. Denn seine höhere ethische Bedeutung erhält es erst durch den Glauben an ein Fortleben nach dem Tode, insbesondere durch den Glauben an die Auferstehung des Leibes. Es werden uns aber selbst die Gegner zugeben, daß sie für die weltliche öffentliche Autorität, d. h. für den Staat, nur das Diesseits beanspruchen, daß dagegen das Gebiet jenseits des Grabes wesentlich der Religion anheim fällt. Weisen doch selbst die Namen „Gottesacker", „Kirchhof" hierauf hin! Und ist doch der Herr Abgeordnete Windthorst (Bielefeld) durch den deutschen Sprachgebrauch so in die Enge getrieben, daß er von „communalen Kirchhöfen" zu reden sich gezwungen sieht, ähnlich wie man auch wohl von „hölzernen Leichensteinen" redet.

Leclercq, der General-Procurator des belgischen Cassationshofes, äußerte sich im Jahre 1862 über diese Frage wie folgt: „Abgesehen von dem öffentlichen Rechte in Betreff der Gesundheitspflege und der Ehrerbietung, welche man dem Andenken der Verstorbenen schuldet, machen das Begräbniß des Menschen, die Bedingungen und Formen dieses Begräbnisses einen wesentlichen Theil der Culte aus. Der Religion, welche sich mit dem Menschen vor Allem in seinen Beziehungen zum andern Leben beschäftigt, wäre es in der That zuwider, stumm zu bleiben in einem Momente, welcher in diesen Beziehungen eine so bedeutsame Stellung, wie die Trennung der Seele vom Leibe, einnimmt." [1]

Ähnlich beschränkte der Senator Thielt in seiner am 20. August 1862 vor dem belgischen Senate gehaltenen Rede die Competenz des Staates „auf die Vorsichtsmaßregeln, welche man im Interesse der öffentlichen Gesundheitspflege zu nehmen hat". In Betreff der religiösen Natur des Beerdigungswesens erklärte er: „Umsonst würde man sie zu läugnen suchen, denn um sie zu läugnen, müßte man sich mit allen Grundsätzen, die in allen Religionen angenommen sind, in Widerspruch setzen." [2]

Belege für eine so selbstverständliche und sonst allgemein anerkannte Wahrheit anzuführen, sollte uns billiger Weise erspart sein, doch die Gegner legen bedeutendes Gewicht darauf, dieselbe zu läugnen. So

---

[1] Revue cath., Louvain, 15 Mars 1874, p. 258 sq.

[2] Revue p. 259.

wollen wir wenigstens durch einige Völker die Runde machen. Eines der ältesten Culturvölker sind sicher die Ägypter. Legten sie dem Begräbnißwesen einen religiösen Charakter bei oder nicht? — Man müßte auch nicht oberflächlich sich mit ägyptischer Geschichte beschäftigt haben, um es zu läugnen. Das alte Ägypten war wegen seines Todtencultus schon im Alterthum so berühmt, daß Herodot glaubte, von daher den Ursprung des Glaubens an die Unsterblichkeit herleiten zu müssen; seine Mumien und Pyramiden bezeugen es noch jetzt. Nach Porphyrius sprach man in Ägypten bei der Todtenbestattung folgendes Gebet: „O du Sonne, unser Herr, und alle ihr Götter, die ihr den Menschen das Leben spendet, nehmet mich auf in die Gesellschaft der Ewigen; denn ich habe alle die Tage meines Lebens fromm die Gottheiten verehrt, welche meine Eltern mich gelehrt haben. Ebenso ehrte ich die, denen ich das leibliche Dasein verdanke." — Auf das Gericht und die anderen Vorgänge in der Unterwelt und auf das Schicksal der Seele nach dem Tode überhaupt bezogen sich die Leichen-Ceremonien und besonders die Einbalsamirung. Nur die einen guten Lebenswandel geführt hatten, wurden der Ehre der Einbalsamirung theilhaftig. Nach dem Tode wurde also zunächst ein Todtengericht gehalten, und falls der Verstorbene würdig erklärt wurde, legten die Verwandten ihre Trauerkleider ab, die Leiche ward einbalsamirt und in einem Nachen über einen See in die Todtenstadt gefahren, deren es in allen Hauptorten Ägyptens, namentlich bei Theben und Memphis, gab.

Nach der Lehre der Griechen müssen die Unbeerdigten 100 Jahre herumschwärmen, ehe Charon sie über den Styx fährt. Ihre größeren Grabmonumente hatten häufig eine den Cultusgebäuden entsprechende Form. Die Rechte des Todten zu wahren, ihnen die letzte Ehre zu bezeigen, damit nicht der Schatten des Verstorbenen an den Gestaden der Gewässer der Unterwelt ruhelos umherirre, ohne Einlaß in die elyseischen Gefilde finden zu können, war ein tief empfundener und wohlthuender Zug im griechischen Volksleben, den religiöse Vorstellungen und Sitten zum Gesetz erhoben hatten. Daher der fromme Brauch, den Todten zum letzten Gange zu schmücken, seinen irdischen Überresten ein ehrenvolles Begräbniß zu Theil werden zu lassen, die Grabstätte als heilig zu achten und gegen jede Unbill zu schützen; daher die schöne Sitte, auch die Gebeine der fern von der Heimath Gestorbenen auf den heimathlichen Boden zu übertragen oder ihnen da, wo eine solche Übertragung der Überreste nicht möglich war, symbolisch eine leere Ruhestätte, ein Keno-

taphium, in der Heimath zu bereiten. Eine Schmach wäre es gewesen, den in der Schlacht gefallenen Feinden die letzte Ehre des Begräbnisses zu versagen, und kriegsrechtlicher Gebrauch war es, die Waffen so lange ruhen zu lassen, bis Freund und Feind ihre gefallenen Brüder bestattet hatten. Selbst für das Privatleben sprach das solonische Gesetz den Sohn, dessen Vater sich einer unmoralischen Handlung gegen ihn schuldig gemacht hatte, von jeder Pflicht, die sonst Kinder ihren Eltern im Leben zu erweisen haben, zwar frei, befreite ihn aber, wie es im Äschines[1] heißt, „nicht von der Pflicht, für den Fall des Todes seines Vaters, wo der, welcher die Wohlthat empfängt, sie nicht mehr empfindet, dem Gesetz und der Gottheit zu Ehren, ihn zu bestatten und die übrigen Gebräuche zu erfüllen". Es wurden, wie Homer uns berichtet, bei den Leichenfeierlichkeiten „viele gemästete Schafe und viele krummhörnige Rinder" geopfert. Thukydides[2] berichtet uns, wie man den Angehörigen der Verstorbenen Opferspenden darbrachte. Am dritten, neunten und dreißigsten Tage nach der Bestattung wurden Todtenopfer gefeiert, und auch später noch blieb bei den Griechen das von duftenden Blumen umgebene Grabmal eine heilige Stätte, an welcher zu gewissen Zeiten im Jahre dem Andenken des Verstorbenen Trank- und Speiseopfer dargebracht wurden. So ehrte das griechische Alterthum das Andenken an die Verstorbenen durch Opfer.

Ganz Ähnliches finden wir bei den Römern. Schon die alten römischen Gesetze sagen: „Der Platz, auf welchem du einen Todten begräbst, soll dir heilig sein." So galten denn alle Grabstätten als res religiosae, d h. den Manen geweiht[3], und waren deßhalb unverletzlich und heilig[4]. Soweit das römische Recht noch heutigen Tages gilt, gilt auch noch diese Bestimmung, daß der Beerdigungsplatz als „locus religiosus", als ein geheiligter, dem privatrechtlichen Verkehr entzogener Platz gilt.

War Jemand gestorben, so wurde zunächst bei dem Libitinarius, dem Tempeldiener der Venus Libitina, die Anzeige gemacht, und der Name des Verstorbenen in die Todtenliste in derselben Weise eingetragen, wie man gesetzlich verpflichtet war, den Neugebornen im Tempel der Venus Lucina anzumelden. Der Libitinarius lieferte hierauf gegen

---

[1] Timarch, § 7. [2] II, 34. [3] Gaj. II, 4.

[4] Fest. v. religios.; Dig. I, 8. 6. § 4; Inst. II, 1. 9; Cic. de rep. IV, 8; Catull. VII, 6.

Bezahlung die zur Bestattung nöthigen Geräthschaften und stellte die zur Besorgung der Leiche erforderlichen Sklaven. Wie bei den Griechen am neunten Tage nach der Beisetzung das zweite Todtenopfer stattfand, begingen auch die Römer an diesem Tage ein mit einem Leichenmahle verbundenes Opfer (novendialia, feriae novendiales). An den Stufen, auf denen sich das Monument erhob, wurde ein einfaches Todtenmahl (epulae funebres), bestehend aus Wasser, warmer Milch, Honig, Oel und Blut der Opferthiere, niedergelegt. Außer an den Novendialia brachten die Hinterbliebenen aber noch an dem Jahrestage des Todes oder an dem Geburtstage des Verstorbenen den Manen Todtenopfer (parentalia) dar, während eine allgemeine Erinnerungsfeier an die Manen der Dahingeschiedenen vom ganzen Volke jährlich am 21. Februar gehalten wurde. In allen sepulkralrechtlichen Differenzen stand den Pontifices die Entscheidung zu.

Wir haben bei den Ägyptern, Griechen und Römern länger verweilt. Wir können über die andern Völker der alten Welt und des Heidenthums wohl um so rascher hinweggehen. In Betreff der Israeliten wollen wir nur erwähnen, daß sie bekanntermaßen noch jetzt, nach Zerstörung ihres Tempels, an ihren religiösen Beerdigungsceremonien und Begräbnißplätzen auf's Hartnäckigste festhalten. Bei den Chinesen werden bekanntlich die Todten in hohen Ehren gehalten, und es kommen Todtenopfer vor, und selbst die menschenfressenden Neu-Caledonier bestatten ihre eigenen Todten mit großen religiösen Feierlichkeiten, der Grabhügel ist ihnen heilig, und dessen Besuch nur Wenigen gestattet.

„Ein Blick über die Todtenopfer der ganzen Welt," sagt ein englischer Protestant, „wird uns zeigen, daß eines der häufigsten Motive die mehr oder minder bestimmte Absicht ist, dem Verstorbenen eine Wohlthat zu erweisen." [1]

Um einen Überblick über die wichtigeren Völker aller Zeiten und Zonen zu haben, dürfen wir übrigens die Culturvölker der mittleren und neuern Geschichte nicht außer Acht lassen; nämlich: Deutsche, Franzosen, Engländer, Spanier, Portugiesen, Italiener, Schweden, Dänen, Russen, Amerikaner u. s. w. Hier aber können wir uns kurz fassen, denn sie gehören sämmtlich entweder der katholischen Kirche an, oder sind doch die Nachkommen katholischer Ahnen. Daß aber nach katholischer Auffassung das Begräbnißwesen stets als etwas Hochreligiöses

[1] Tylor, die Anfänge der Cultur, Leipzig 1873. Th. I. S. 477.

galt, von den Katakomben bis zu den modernen Angriffen auf die confessionelle Natur der Kirchhöfe, bedarf wohl keiner Erörterung.

Alles dieses hindert nun freilich den Herrn Abgeordneten Windthorst (Bielefeld) nicht, aus dem Schatze seiner historischen Kenntnisse dem preußischen Abgeordnetenhause am 1. Juni 1875 zu berichten wie folgt:

„Meine Herren! Zur rechtlichen Begründung des Antrages, der in seinem Kern darauf beruht, daß das Begräbnißwesen an sich nicht in den Kreis der kirchlichen Rechte und Pflichten gehört, brauche ich mich nur auf die communis opinio aller civilisirten Völker zu berufen, die darüber feststeht, daß die Beerdigung keine kirchliche, sondern eine rein communale Angelegenheit bildet, welche der allgemeinen Staatsaufsich: zu unterstellen und durch die Gesetzgebung zu reguliren ist.“ [1]

Der Herr Windthorst wird uns wohl erlauben, wenn wir, gestützt auf die oben angeführten Thatsachen, erwiedern: Zur rechtlichen Verwerfung des Antrages, welcher eingestandenermaßen in seinem Kern darauf beruht, daß das Begräbnißwesen an sich nicht in den Kreis der kirchlichen Rechte und Pflichten gehöre, brauche ich mich nur auf die communis opinio aller civilisirten Völker zu berufen, die darüber feststeht, daß die Beerdigung eine religiöse Angelegenheit bildet, welche daher nicht der allgemeinen Staatsaufsicht zu unterstellen und nicht durch die weltliche Gesetzgebung zu reguliren ist.

Indessen handelt es sich nicht so sehr darum, was bei allen Völkern über die Begräbnißstätten gedacht wurde, sondern was bei uns, im civilisirten Europa, insbesondere in Deutschland, die hergebrachte Auffassung ist; und hierüber kann, wie gesagt, nicht der geringste Zweifel herrschen. Die christliche Lehre von der Auferstehung des Fleisches, wie sie schon im apostolischen, sowie im nicänischen Glaubensbekenntnisse niedergelegt ist, und wie sie somit nicht bloß vor dem Glaubensabfall des 16. Jahrhunderts vom ganzen civilisirten Europa geglaubt ward, sondern wie sie auch von den neugebildeten Secten in ihren officiellen Symbolen bis auf den heutigen Tag festgehalten wird, diese Lehre ist das dogmatische Fundament für die hohe religiöse Bedeutung der christlichen Begräbnißstätten. Auf dem Kirchhofe harrt die Asche der Verstorbenen, bis der Richter der Lebendigen und der Todten erscheinen wird und die Posaune den Anbruch des jüngsten Tages verkündet.

Der Grund, weßhalb die Kirche von dieser geweihten Stätte alle

[1] Stenogr. Ber. S. 1959.

Nicht-Katholiken ausschließt, sowie diejenigen Katholiken, welche offenkundig in einer schweren Sünde starben, ist folgender:

Nach der Lehre der Kirche bildet die Menge der Gläubigen den mystischen Leib Christi, d. h. ein moralisches Ganze, eine Gemeinschaft, deren Haupt Christus ist. In diese Gemeinschaft tritt man ein durch die Taufe; man trennt sich von ihr, wenigstens einigermaßen, durch jede schwere Sünde, indem man durch diese aufhört, ein lebendiges Glied zu sein; man trennt sich von ihr noch entschiedener, indem man sich von dem Fundament der ganzen Gemeinschaft, dem gemeinsamen Glauben lossagt, sei es, daß man ohne allen Glauben lebt, oder irgend welchem andern Glaubensbekenntniß sich anschließt. Was ist nun natürlicher, als daß die Kirche von der Begräbnißstätte ausschließt Alle, welche im Leben die Verbindung mit ihr und dem mystischen Leibe Christi mieden! Will hierdurch die Kirche über das Innere richten? oder gar dem Einzelnen eine Makel aufbrennen? Gewiß will sie es nicht für alle Fälle; denn sie schließt auch die ungetauften Kinder gut katholischer Eltern aus, bei denen von einem persönlichen Verschulden gewiß nicht die Rede ist. Sie würde wohl selbst allen Nicht-Katholiken die Thore des Kirchhofs öffnen, wenn es möglich wäre, die Todten zu taufen oder sonst in die kirchliche Gemeinschaft aufzunehmen, wie sie ja auch, so lange der Mensch lebt, zum Anschluß an die Kirche selbst einladet. Da man nach dem Tode aber Niemand mehr zum Gliede am mystischen Leibe des Erlösers zu machen im Stande ist, so muß die Kirche vom Kirchhofe Alle ausschließen, die es versäumten, bei Lebzeiten Mitglieder der Kirche zu werden. „Nos, quibus viventibus non communicavimus, mortuis communicare non possumus.“ [1]

Dieser im Wesen des Christenthums begründeten Anschauung gemäß war der Platz, wo die Leiber der Christen ruhten, den Gläubigen vom ersten Beginn des Christenthums an eine geheiligte Stätte. Auf den Gräbern der „Heiligen“, namentlich der für den Glauben Gemarterten, brachte man am liebsten das unblutige Opfer des neuen Bundes dar, eine Sitte, die noch heute in der Bestimmung sich erhält, daß in jedem Altare Reliquien von Heiligen ruhen müssen, welche man aus den Katakomben Roms zu holen pflegt. So waren denn zur Zeit der Christenverfolgungen die Begräbnißstätten der Entschlafenen zugleich die gottesdienstlichen Räume für die Lebenden; die Gemeinschaft der streitenden

[1] S. Leo M. ep. ad Rustic.

Kirche auf Erden mit der triumphirenden im Himmel war so auch äußerlich dargestellt. Noch jetzt sind die Katakomben Roms das bleibende Denkmal dieser Sitte. Ein äußerer Grund der innigen Verbindung des Gottesdienstes mit dem Begräbniß lag in dem Umstande, daß zu Rom für das Begräbnißwesen Corporationen mit juristischer Persönlichkeit anerkannt wurden; so fanden die Christen einen staatlich anerkannten juristischen Träger für ihren zum Gottesdienst erforderlichen zeitlichen Besitz. Als die Zeit der Verfolgungen vorüber war und die Kirche aus den Katakomben hervortreten konnte, blieben Kirche und Kirchhof dennoch auch räumlich vereinigt. Und als man seit dem 14. Jahrhundert begann, die Kirchhöfe aus der Mitte der volkreichen Städte zu verlegen, da änderte dieß nur die örtliche Verbindung mit der Kirche, ohne den religiösen Charakter irgendwie zu beeinträchtigen.

Wie hoch man die religiöse Weihe des Kirchhofs hält, geht daraus hervor, daß mindestens seit dem 6. Jahrhundert, wie Gregor von Tours uns bezeugt, es Sache des Bischofs, nicht des einfachen Priesters ist, diese Weihe vorzunehmen. Über den Werth dieser katholischen Weihe haben wir ein merkwürdiges Geständniß aus dem Munde eines Protestanten:

„Es muß den evangelischen Gemeinden schwer eingegangen sein, die Kirchen und Kirchhöfe, nachdem die katholische Weihe weggefallen war, in gehöriger Würde zu halten. Schon 1542 klagt die Wittenb. Consistor.-Ordnung [1] über die Thatsache, daß ‚an vielen Orten in Stadt und Land die Kirchen baufällig werden, die Kirchhöfe unbefriedet, unsauber stehen, — und, wie der Profet klaget, geringer, denn mancher nicht gerne sein stall oder scheune wolt stehen lassen — und das ein zeichen ist, das der ort nicht habe große Christliche tugend oder da ernstliche andacht zum hl. Evangelio sey‘.“ [2]

Und jetzt will man den Kirchhöfen außer der Weihe gar noch überhaupt jeden religiösen Charakter benehmen, unter dem Vorgeben, es sei communis opinio aller civilisirten Völker, daß die Begräbnißstätte mit der Religion nichts zu thun habe. Jetzt erklärt Virchow: „Als Ziel muß in Aussicht genommen werden, daß das ganze Beerdigungswesen oder wenigstens die Anlegung der Kirchhöfe in die Hand der Gemeinden

---

[1] Richter, I. 370.

[2] Herzog, Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche v. Kirchhof, Bd. 7. S. 708.

übergeht, ... um mich so auszudrücken, eine Säcularisation der Kirchhöfe."[1] Und der Abgeordnete Götting fügt hinzu: „Es müssen confessionslose Kirchhöfe da sein, worauf die Leichen der einzelnen Confessionen durcheinander liegen. Darauf gerade kommt es an."[2] Es ist noch recht gnädig, wenn der Abgeordnete Windthorst (Bielefeld) erklärt, man verlange nicht eine gesetzliche Regelung in dem Sinne, daß die Vornahme der Cultushandlungen und Ceremoniells auf dem Kirchhofe verboten werden solle;[3] aber wenn es darauf ankommt, daß „die Leichen der einzelnen Confessionen durcheinander liegen", und wenn nach Virchow auch unter den Todten Rechtsgleichheit herrschen soll: warum verbietet man den Katholiken nicht auch den Gebrauch des Weihrauchs oder des Weihwassers? Warum stellt man ihnen nicht wenigstens die Alternative, sich entweder selbst alles dessen zu enthalten oder es dem Ersten Besten, der als Nicht-Katholik nur darüber spotten würde, zu spenden? In der That, wenn man consequent sein will, so wird man auch darin bald in die Fußstapfen der französischen Revolution treten, daß man die Ausübung der christlichen Religion überhaupt im Interesse der „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit" auf ewige Zeiten verbietet.

4. Die Souveränetät der Kirche.

So wäre denn den Gegnern gegenüber die rechtliche Haltlosigkeit des projektirten Gesetzes wohl hinlänglich außer Zweifel gestellt; es wäre gezeigt, daß dasselbe eine Rechtsverletzung enthalten würde auf vermögensrechtlichem Gebiete, eine Verletzung zudem der persönlichen Freiheit des Einzelnen, und eine Verletzung vor Allem der freien Religionsübung, welche uns Katholiken durch so viele völkerrechtliche Verträge feierlich garantirt war. Für uns kommt aber noch ein vierter Gesichtspunkt in Frage, welcher Nicht-Katholiken freilich nur schwer verständlich ist.

Die Kirche Gottes ist souverän. Das ist katholische Lehre, das ist die Lehre des ächten Christenthums, mit einem Worte: das ist Wahrheit. Von Gott selbst gesandt, alle Völker zu lehren und zu leiten, ist sie keiner menschlichen Macht unterworfen; es gibt kein „Kirchenhoheits-

[1] Stenogr. Ber. S. 1954.
[2] Stenogr. Ber. S. 1957.
[3] Stenogr. Ber. S. 1959.

recht" des Staates, weder gegenüber dem Gottmenschen selbst (dessen Creatur eben der Staat ist), noch gegenüber der Kirche desselben, welche gesandt ist von ihm, wie er selbst gesandt war vom Vater (Joh. 20, 21). Daraus folgt die souveräne directe Gewalt der Kirche auf dem ganzen religiösen Gebiete; und hiermit ist jede indirecte Gewalt des Staates über Religion und religiöse Dinge ausgeschlossen. Verboten ist es somit dem Staate, auf den Titel weltlicher Interessen hin hineinreden zu wollen in's Gebiet der Religion; ein weltlicher Erlaß dieser Art würde nichtig sein, wie es die Säcularisationen sind; verboten ist's ihm daher insbesondere, das Begräbnißwesen der Kirche zu entreißen und nach seiner Schablone zuzuschneiden. Allerdings hat er im Interesse seiner Unterthanen für das öffentliche Gesundheitswesen zu sorgen; aber sobald die Kirchhöfe in Frage kommen, hat er dieses zu thun, nicht indem er von oben herab die Kirche maßregelt, sondern indem er mit ihr Verhandlungen anknüpft, wie eine befreundete Nachbarmacht mit der andern. Noch mehr: Wenn bei derartigen Verhandlungen die Entscheidung abhängen sollte von der Entscheidung zweifelhafter Fragen, so hat sich der Staat dem Urtheil der Kirche hierin zu unterwerfen; denn die Kirche ist von Gott gesandt, nicht bloß alle Einzelnen, sondern auch alle Völker zu lehren (Matth. 28, 19). Practisch genommen sind ja doch diese Titel weltlichen Interesses, auf welche hin man Kirchhöfe, Processionen, Errichtung kirchlicher Gebäude und Ähnliches mit staatsmännischer Bureaukratie beglückt, zum großen Theil aus der Luft gegriffen und ein nichtiger Vorwand für das Streben, der Kirche alle ihre Adern nach Kräften zu unterbinden; und es würde schlimm um die Kirche bestellt sein, wenn sie dem Urtheil des Staates in diesen Dingen zu folgen hätte. Wenn aber dennoch ein Conflict wirklich vorhandener Interessen einträte, wenn im einzelnen Falle das staatliche oder das kirchliche Interesse weichen müßte, und gütliche Vereinbarung nicht zum Ziele führte, so ist es, bei übrigens gleichen Voraussetzungen und gleicher Dringlichkeit, das staatliche Interesse (als das weltliche, das niedere, das mehr partikuläre), welches dem kirchlichen (als dem religiösen, dem höheren, dem universelleren) zu weichen hat. Und falls über die Dringlichkeit selbst im einzelnen Fall Zweifel entstehen, so liegt wiederum die Entscheidung über diese Zweifel bei derjenigen Macht, welcher im Allgemeinen das höhere Gebiet und insbesondere das Lehren zusteht. In der 42. These des Syllabus ist die Behauptung des Nuyts verurtheilt: „Im Conflict der Gesetze beider Gewalten überwiegt das weltliche Recht."

Wenn übrigens sanitätspolizeiliche Rücksichten in Frage kommen, so ist die Kirche doch auch nicht so weit in der Cultur zurück, und nicht so gleichgültig gegen das Wohl ihrer Mitglieder, um nicht eine begründete Forderung der Gesundheitspflege von einem reinen Vorwand der Intoleranz zu unterscheiden.

Es ist charakteristisch für die letzten drei Jahrhunderte und für unsere Zeit, daß die Übergriffe der weltlichen Gewalt auf das Gebiet der Religion immer mehr überhand nehmen; daß die bürgerliche Obrigkeit unter dem Titel des omnipotenten Staates sich emancipiren möchte, nicht bloß von dem Hirten- und Lehramte der Kirche, sondern von der Autorität Gottes selbst; daß sie gar die Kirche sich unterzuordnen bestrebt ist. Als Wächter derjenigen Lehre, von welcher kein Jota vergehen soll bis zum Ende der Zeiten, haben daher die Päpste der letzten Jahrhunderte solche Übergriffe wiederholt feierlich verdammt, und hat insbesondere Pius IX. in der Bulle Apostolicae sedis vom 12. Oct. 1869 mit einer dem Papste in besonderer Weise reservirten Excommunication bedroht: „Die, welche die Jurisdiction, die Güter, die Einkünfte usurpiren oder sequestriren, welche kirchlichen Personen ihrer Kirche oder Beneficien wegen zustehen;" ebenso: „Die, welche Gesetze oder Decrete erlassen gegen die Freiheit oder die Rechte der Kirche." So verfallen auch der Excommunication: „Diejenigen, welche den Auftrag geben oder zwingen, daß notorische Häretiker oder Namentlich-Excommunicirte oder Interdicirte ein kirchliches Begräbniß erhalten"

Werden wir Katholiken mit diesen unsern Anschauungen durchdringen? Oder werden diejenigen siegen, welche für uns nur ein mitleidiges, höhnisches Lächeln haben? Werden wir erdrückt werden von den kolossalen materiellen Mitteln unserer Gegner? Werden wir den „modernen Ideen" weichen müssen? — Der Kampf mag lange hin- und herschwanken; zeitweise und auf einzelnen Punkten mag das Antichristenthum triumphiren. Aber der endliche Sieg ist unser. Deß sind wir gewiß.

L. v. Hammerstein S. J.

Das Verhältniß von Kirche und Staat auf rein natürlichem Standpunkte.

Wenn wir Katholiken die Frage nach dem Verhältniß zwischen Kirche und Staat, die schon Jahre lang mehr als gewöhnlich die Geister beschäftigt und unser deutsches Vaterland in Aufregung versetzt, dahin beantworten, daß wir sagen, Staat und Kirche seien zwei von Gott gewollte, auf ihrem eigenen Gebiete souveräne Institutionen, die einander gegenseitig Achtung und Hilfe schulden, von denen aber der Kirche, als der unfehlbaren Lehrerin der christlichen Religion, der Vorrang gebühre: so wollen uns dieß die Verehrer und Bewunderer des modernen Culturstaates aus dem akatholischen Lager unter keiner Bedingung als wahr gelten lassen.

„Ihr behauptet zwar," so rufen sie uns zu, „Eure sogenannte römisch-katholische Kirche sei von Christus, dem Herrn, gestiftet, der Wille Gottes sei ihr von Anfang an geoffenbart, sie allein könne dem Menschen unfehlbar sagen, was er zur Erreichung der Seligkeit zu thun habe. Aber andere Kirchen bestreiten Euch diesen Anspruch. Sie versichern, *sie* seien im Besitz des ächten, alten, apostolischen Christenthums; Eure vielgepriesene Hierarchie hingegen sei eitel Menschenwerk, eine brutale Anmaßung des römischen Hochmuthes, eine schmähliche Verkennung der evangelischen Freiheit und der christlichen Liebe. Wer hat nun Recht und wer soll zwischen Euch entscheiden? Der Staat hat offenbar weder die Pflicht noch die Mittel, diese theologische Frage zu lösen; er kann seine Regierungsmaxime unmöglich von derselben abhängig machen. Sein Standpunkt muß vielmehr auf neutralem Boden sein. Er muß seine Unterthanen betrachten als das, was sie von Haus aus sind und was sie trotz aller sonstigen Differenzen und Parteiungen immer bleiben müssen, nämlich als bloße Menschen, die jeder positiven oder geoffenbarten Religion bar und ledig sind und nur auf die Naturreligion etwas geben, welche sie immer rein und frisch in ihrer Brust, wie in einem unversehrten Heiligthume, mit sich tragen."

Also sprechen die Advokaten des modernen confessionslosen Staates und weisen mit vornehmer Verachtung alles Offenbarungsglaubens dem Staat das *Gebiet der reinen Menschlichkeit* als jenen Wirkungskreis an, in welchem er *allein* frei und ungehindert über alle öffent-

lichen Angelegenheiten schalten und walten könne, mögen sie politischer oder religiöser Natur sein. Lassen wir nun dieses Mal die Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser Fiction unserer Gegner auf sich beruhen, und folgen wir ihnen auf das von ihnen gewählte Terrain, um zu sehen, ob denn der Mensch im rein natürlichen Zustande dem Staate mit Leib und Seele verschrieben ist oder nicht, ob der so verpönte Dualismus von Kirche und Staat in der That ein giftiges Gewächs ist, das auf dem Boden der reinen Humanität niemals zum Vorschein käme!

Unsere ganze Untersuchung dürfte aber die nöthige Kürze und Klarheit erhalten, wenn wir folgende zwei Fragen beantworten:

1. Gibt es auch im bloßen Naturzustande eine Kirche?

2. Wenn es eine solche gibt, in welchem Verhältniß steht sie dann zum Staate?

1.

Unter dem bloßen oder reinen Naturzustande müssen wir uns bekanntlich eine Ordnung der göttlichen Providenz in Beziehung auf das Menschengeschlecht denken, die zwar niemals geschichtlich und faktisch gewesen ist, die aber doch ganz gut hätte sein können. Daß sich nämlich Gott den ersten Menschen und durch die Patriarchen, durch die Propheten und zuletzt durch seinen eingeborenen Sohn dem ganzen Geschlechte auf übernatürliche Weise geoffenbart, daß er die Menschen zu einem übernatürlichen Ziele erhoben und mit übernatürlichen Gnadenmitteln beschenkt hat, ist das Werk seiner freiesten Entschließung. Er brauchte den Menschen eine solche Liebe und eine solche Güte nie und nimmer zu erweisen. Der Mensch, mit seinen bloßen natürlichen Kräften, mit Vernunft und freiem Willen ausgerüstet, zu einem rein natürlichen Ziele bestimmt, und unter der rein natürlichen Vorsehung zur Erreichung desselben hingeleitet, wäre ein seines Schöpfers vollkommen würdiges Werk gewesen. Die Vorstellung und die Annahme eines rein natürlichen Zustandes ist daher an und für sich möglich und zulässig.

Mit Rücksicht auf diese Wahrheit stellen wir nun die ganz bestimmte Frage: Gäbe es auch in diesem rein natürlichen Zustand der Menschen eine Kirche? Wir antworten allsogleich mit einem entschiedenen Ja. Bevor wir auf den Beweis dieser Behauptung eingehen, ist es wohl nicht nöthig, zu bemerken, daß wir „Kirche“ hier im weitesten Sinne des Wortes als eine zur Ausübung der Religion gebildete Ge-

sellschaft verstehen. Eine solche Gesellschaft, behaupten wir, würde auch im reinen Naturzustande existirt haben. Und warum? Weil in diesem Zustande alle jene Keime und Bedingungen vorhanden gewesen, aus welchen und unter welchen sich naturnothwendig ein Kirchenthum herausbilden muß.

Das allererste und allernothwendigste Erforderniß zu einem Kirchenwesen ist offenbar das Vorhandensein einer bestimmten, klar erkennbaren Religion. Ohne Religion keine Kirche. Überall und zu allen Zeiten hat man mit dem Begriff der Kirche den Begriff einer Anstalt, eines Vereins, einer Gesellschaft u. s. w. verbunden, in welcher die Religion vorzüglich, ja sogar ausschließlich zur Erreichung der ewigen Glückseligkeit, der eigentlichen Bestimmung des Menschen, geübt und gepflegt wird. Wie nun? Gäbe es in dem rein natürlichen Zustande eine bestimmte, klar erkennbare Religion? Ganz gewiß. Denn der Mensch erkennt auch in diesem Zustande mit hinreichender Gewißheit, daß er sich nicht selber Dasein und Leben gegeben hat, sondern daß er von Gott, dem Unendlichen und Ewigen, aus reiner Liebe erschaffen worden ist; er sieht ein, daß er sich nicht Selbstzweck ist, daß seine Aufgabe hier auf Erden nicht im Essen und Trinken, sinnlichem Vergnügen und weltlichem Wohlleben, sondern darin besteht, daß er Gott, seinen Herrn, erkenne, liebe und ihm diene; er fühlt, daß sein Herz unruhig ist, bis es ruhet in Gott; er weiß, daß sein irdisches Leben nur eine Prüfungszeit, nur eine Wanderschaft zur ewigen Heimath ist, wo ungestörte Erkenntniß und Liebe Gottes sein einziges wahres Glück ausmachen. Wollte Jemand dem Menschen im reinen Naturzustande die Möglichkeit absprechen, diese Wahrheiten mit Gewißheit zu erkennen, und die Fähigkeit, das Leben nach denselben einzurichten, so müßte er ihm auch folgerichtig Verstand und Freiheit abdecretiren; er müßte ihn auf gleiche Stufe mit dem unvernünftigen Thiere stellen, das allerdings nichts weiß von seinem Schöpfer und von seiner Bestimmung. Die Anerkennung Gottes aber, die Liebe Gottes und der Dienst Gottes, was sind sie anders als die thatsächliche Ausübung dessen, was wir Religion im subjectiven oder formalen Sinn nennen? Und jene Summe von Wahrheiten und Pflichten, auf welche sich jene Anerkennung, jene Liebe, jener Dienst Gottes stützen und beziehen, was ist sie hinwiederum anders als Religion im objectiven oder materialen Sinne genommen? Es muß also als unumstößlich wahr gelten: Das Menschengeschlecht hätte auch im reinen Naturzustande eine Religion und zwar eine bestimmte, klar erkennbare

gehabt, eine Religion in der Form von genau fixirten Wahrheiten und deutlich umschriebenen Pflichtgeboten. Denn Gott, den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde, anerkennen und anbeten, seine unendliche Weisheit und unbeschreiblich liebevolle Vorsehung preisen und erheben, sein Gesetz, welches uns die Stimme des Gewissens verkündigt, beobachten: das sind lauter klare und deutliche, zu jeder Zeit und unter allen Umständen mögliche Dinge.

Wenn dagegen unsere neuesten Philosophen[1] behaupten, „Religion besitze Derjenige, der solche metaphysische Vorstellungen in sich trage, daß sein Gefühl positiv durch dieselben afficirt werde"; wenn sie meinen, „die Religion entspringe überall nur aus dem Stutzen des Menschengeistes über das Übel und die Sünde und aus dem Verlangen, die Existenz dieser beiden zu erklären und wo möglich zu überwinden"; wenn sie in der Religion nichts Anderes sehen, als „ein nützliches Mittel zur idealen Volkserziehung": so zeigen sie eben nur, daß sie zwar hinreichend zum Phantasiren, nicht aber auch zum Philosophiren befähigt sind. Über das, was Religion ist und Religion sein muß, hat der gesündere und vernünftigere Theil des Menschengeschlechtes mit der größten Beständigkeit und Entschiedenheit gerade so geurtheilt wie wir. So lange es wahr bleibt, daß wir eben Menschen sind und nicht etwa nur mehr oder weniger cultivirte und dressirte Affen, bleibt es auch wahr, daß wir Religion haben und in der Ausübung der Religion das einzige Mittel sehen, unsere ewige Bestimmung zu erreichen. Das allererste und allernothwendigste Element zu einer Kirchenbildung, die Religion, ist somit im reinen Naturzustand vorhanden.

Allein so lange wir uns bloß Menschen denken, die Religion haben und Religion ausüben, denken wir uns doch noch keine eigentliche Kirche, ebenso wenig als wir uns deßhalb schon einen Gelehrtenverein denken, weil wir wissen, daß viele Männer sich mit wissenschaftlichen Fragen befassen. Zum Begriff einer Kirche ist noch mehr erforderlich. Es muß die Religion auch äußerlich und öffentlich nach bestimmten Gesetzen und Statuten und unter der Leitung bestimmter Vorgesetzten bekannt und geübt werden. Daher entsteht die weitere Frage, ob in der Natur des Menschen auch die Nothwendigkeit einer äußeren und

[1] Vgl. Eduard v. Hartmann: Die Selbstzersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft. S. 71, 87.

öffentlichen Gottesverehrung und einer das Religionswesen leitenden sichtbaren Auctorität begründet sei? Für eine bejahende Antwort sprechen die triftigsten Gründe.

Zunächst kann es keinem Zweifel unterliegen, daß der Mensch seine religiösen Pflichten nicht im stillen Kämmerlein seines Herzens durch lauter innere, unsichtbare und geistige Acte abmachen kann und darf. Er ist ja kein reiner Geist, sondern ein aus Leib und Seele bestehendes Wesen, das durch seine Natur selbst angeleitet wird, dasjenige, was in der Seele vorgeht, auch äußerlich zu zeigen, das unsichtbare Innere in sichtbarem Bilde darzustellen. Wie es daher ganz unnatürlich wäre, wollte Einer Freud und Leid, Furcht und Hoffnung, Zorn und Liebe, kurz alle jene inneren Bewegungen, deren seine Seele fähig ist, so hermetisch in sich verschließen, daß Nichts davon in die äußere Erscheinung trete: so wäre es auch eine gewaltsame Unterdrückung der menschlichen Natur, wollte Einer seine religiösen Pflichten in der Weise erfüllen, daß nur sein eigenes Ich Zeuge davon sein könnte. Eine solche widernatürliche Handlungsweise wäre aber sofort auch eine wahre Ungerechtigkeit gegen Gott. Thatsache nämlich ist es, daß die inneren Acte des Menschen vielfach an Stärke und Vollkommenheit, an Dauer und Beständigkeit gewinnen, wenn sie sich auch im Körper ausleben und auswirken, wenn sie gleichsam Fleisch und Blut annehmen. Wäre nun Derjenige nicht wahrhaft ungerecht gegen Gott, der sich mit der inneren Gottesverehrung begnügte und so die religiösen Acte, auf welche Gott einen so wohlbegründeten Anspruch hat, absichtlich verkümmerte und stümperhaft verrichtete? Dürfte er sich einer treuen religiösen Pflichterfüllung getrösten, wenn er seinem Herrn und Gott sozusagen nur mit der einen, obgleich edleren Hälfte seines Wesens dienen wollte?!

Vergessen wir sodann nicht, daß der Mensch von Natur ein sociales Wesen ist, welches nur in der Gesellschaft mit Andern sich recht entwickelt, welches in der verschiedenartigsten Weise auf fremde Hilfe angewiesen ist und auch Andern nach bestem Wissen und Können mit Rath und That beispringen muß, welches endlich mit Anderen öffentliche und gemeinsame Zwecke in Friede und Eintracht zu verwirklichen hat. Darf er so betrachtet auf das äußere Bekenntniß, auf die sichtbare Ausübung seiner Religion verzichten?

Ist ferner ein geordnetes sociales Zusammenleben von Menschen überhaupt auch nur denkbar ohne öffentlich anerkannte und öffentlich ausgeübte

Religion? Ebenso wenig als die Quadratur des Kreises. Ohne Anerkennung von mancherlei Rechten und Pflichten, ohne Treue und Glaube, ohne Heilighaltung des Eides u. s. w. kann ein geordnetes Gemeinwesen nicht bestehen. Oder wie könnte ich z. B. einem Menschen im gewöhnlichen Handel und Wandel des Lebens trauen, wenn ich nicht weiß, ob er an einen Gott glaubt oder nicht, ob er die Stimme seines Gewissens als den Wächter und Hüter des göttlichen Gesetzes gelten läßt oder nicht, ob er die allgemein als göttlich anerkannte Rechtsordnung wohl etwa gar als menschliche Willkürherrschaft bezeichnet oder nicht? Und welcher Dienstbote und welcher Arbeiter würde sich noch entschließen, seine Kraft und seine Geschicklichkeit zum Vortheile eines Herrn zu verwenden, von dem er vielleicht befürchten müßte, er halte es für erlaubt, arbeitsunfähige Diener nicht besser zu behandeln als Thiere, die unbrauchbar geworden sind? Daß nun aber dieses gegenseitige, nothwendige Vertrauen, diese Anerkennung und Ausübung verschiedener höchst wichtiger Pflichten in den Menschen einzig und allein nur durch die äußere, öffentliche Ausübung der Religion hervorgebracht und erhalten werden kann, liegt auf der Hand. So gewiß also der Mensch verpflichtet ist, seinem Gott mit Leib und Seele zu dienen, so gewiß er gehalten ist, zur Ermöglichung der socialen Ordnung das Seinige beizutragen, ebenso gewiß ist es, daß er auch mit dem äußeren Bekenntniß, mit der sichtbaren Ausübung seiner Religion Ernst machen muß.

Damit werden wir aber zur Annahme des letzten, zur Kirchenbildung nothwendigen Elementes, zur Annahme einer sichtbaren, leitenden und organisirten Auctorität, wie von selbst hingeführt. Eine so wichtige Sache nämlich, wie die Religion ist, kann nicht verfehlen, die Menschen zu gemeinsamer Ausübung und größtmöglicher Förderung derselben zu vereinigen. Derselbe innere, natürliche Drang, welcher die Menschen treibt, ihre Kräfte zur Gewinnung rein zeitlicher Güter zu vereinigen und von einem Vorstande leiten zu lassen, wird sie mit noch größerer Intensität bestimmen, auch die Religion, von deren Ausübung oder Vernachlässigung das zeitliche und ewige Wohl oder Wehe gar Aller so entschieden abhängt, mit vereinten Kräften zu pflegen. Das heißt aber, da eine bleibende Vereinigung von freien Wesen zur Erstrebung eines bestimmten Zweckes ohne äußere Auctorität nicht möglich ist, nichts Anderes, als: die Menschen werden religiöse Genossenschaften bilden, deren Vorsteher und Leiter behufs der Erreichung des gemeinsamen nothwendigen Zieles für die regelmäßige, ge-

ordnete und würdige Abhaltung des Gottesdienstes zu sorgen, Lehr- und Erziehungsanstalten zu gründen, tüchtige Religionsdiener heranzubilden haben u. s. w. u. s. w. Es ist somit wahr: Auch in dem rein natürlichen Zustande gäbe es unter den Menschen eine Kirche, einen religiösen Verein mit bestimmtem Zweck, bestimmten Mitteln und sichtbarer Auctorität.[1]

Wie aber, so lautet unsere zweite Frage, würde sich diese Kirche zum Staate verhalten, welches wäre ihr naturgemäßes gegenseitiges Verhältniß?

2.

Bei Beantwortung dieser Frage haben sich zwei ganz entgegengesetzte Ansichten geltend zu machen gesucht, von denen keine auf Wahrheit beruht. Die *eine* streitet für das sogenannte Staatskirchenthum, die *andere* für die sogenannte Theokratie.

Der Staat, so behaupten die Anhänger der ersten Ansicht, ist das Ganze, welches alle Seiten und Beziehungen des Volkslebens in sich befaßt. Alles, was für den öffentlichen Zustand des Volkes Bedeutung hat, muß er in seinen Gesichtskreis ziehen, unter seine Obsorge nehmen. Er schuldet dieß dem Volke, welches die Befriedigung aller seiner Bedürfnisse von ihm erwartet, und er schuldet es sich selber, denn er muß alle Kräfte des Gemeinwesens für sich benützen und auf seine Zwecke hinlenken; er darf sich nicht der Gefahr aussetzen, daß das Volksleben in wesentlichen und einflußreichen Beziehungen durch Vernachlässigung Noth leide oder eine verkehrte staatsfeindliche Richtung einschlage. Wie könnte er aber dann die Religion und die Kirche sich selbst überlassen, ein Culturgebiet von so unberechenbarer Wichtigkeit von seiner Fürsorge ausschließen, einen so wirksamen Hebel der Macht, des tiefgreifendsten Einflusses auf das Volk,

---

[1] Suarez, De legibus l. 4, c. 2, n. 3. Natura hominis per se requirit veram Dei cognitionem intra ordinem naturae, ut in eodem ordine suam perfectionem et beatudinem naturalem obtinere possit, cui cognitioni accedere debet cultus Deo debitus, ne incidat in reprehensionem Pauli: qui cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt; ergo respublica humana, etiam in natura pura spectata, indigeret unione et conformitate in hujusmodi cognitione et cultu veri Dei, ergo indigeret etiam *potestate, quae illam gubernaret in ordine ad hunc finem*..... *Ergo haec potestas ex ipsa ratione naturali convenit hominibus non minus quam politica.*

aus der Hand geben? Wenn kein Staat im Staate sein soll, und wenn der Staat gegen das Volk in jeder Beziehung seine Pflicht thun will, so darf er sich nicht für religionslos erklären, er muß das religiöse Leben nicht bloß unter seinen Schutz nehmen, sondern er muß es auch leiten und mit seiner überlegenen Einsicht beherrschen. [1]

Es springt sofort in die Augen, daß durch eine solche Lehre nicht bloß das natürliche, sondern auch jedes positive Kirchenthum, welches etwa auf unmittelbare göttliche Institution und deßhalb auch auf Selbstständigkeit dem Staate gegenüber Anspruch machen wollte, von vorne herein negirt und unmöglich gemacht wird. Denn wenn der Staat, so lange er existirt, von Rechtswegen Alles ist, so kann von einer Anstalt neben ihm keine Rede mehr sein. Natur und Offenbarung können sich ja nicht widersprechen. Wie verhält es sich nun aber mit diesen Rechten des Staates, die von unsern Culturhelden so nachdrucksvoll behauptet werden? Sie sind, was den Punkt der Religion betrifft, eine reine Einbildung.

Die Rechte des Staates richten sich genau nach dem Zwecke und der Bestimmung desselben. Läßt sich nachweisen, daß Etwas dem Zwecke und der Bestimmung des Staates fremd oder in demselben nicht einbegriffen ist, so ist auch schon dargethan, daß es von der Staatsgewalt nicht berührt werden kann, daß der Staat kein Recht darauf hat. Nun ist wohl keine Frage öfter und eingehender und von den verschiedenartigsten Gesichtspunkten aus untersucht und geprüft worden, als gerade die Frage nach dem Zwecke des Staates. Allgemein wird anerkannt, daß der Staat erstens die Aufgabe habe, die Rechte der Unterthanen, seien es persönliche oder corporative, natürliche oder erworbene, mit aller Treue und Gewissenhaftigkeit zu schützen. Ebenso ist es anerkanntermaßen zweitens Aufgabe des Staates, die allseitige zeitliche materielle Wohlfahrt aller Staatsangehörigen durch Maßnahmen und Einrichtungen zu ermöglichen, die weder von den einzelnen Staatsbürgern, noch von den einzelnen Korporationen des Gemeinwesens ausgeführt werden können. Dieß und dieß allein kann mit Sicherheit als berechtigter Zweck des Staates aufgestellt werden. Dagegen ist es, um nur einen Punkt, der für uns von Bedeutung ist, besonders hervorzuheben, nicht Sache des Staates, dafür zu sorgen, daß die einzelnen Bürger ihre eigentliche,

[1] Vgl. Eduard Zeller: Staat und Kirche. Vorlesungen, an der Universität zu Berlin gehalten. 1873.

geistige oder moralische Aufgabe hier auf Erden erfüllen, daß sie Gott anbeten, ihn verehren und ihm dienen und sich so für die ewige Glückseligkeit vorbereiten. Das ist Sache jedes Einzelnen und der religiösen Auctorität.[2] Der Staat hat nur für jene äußeren, materiellen Dinge und für jene sociale Ordnung zu sorgen, die eine theils nützliche, theils nothwendige Grundlage und Bedingung dafür sind, daß die Menschen ungehindert und mit größerer Leichtigkeit ihrem eigentlichen Lebensberufe nachzukommen vermögen. Darum sind auch Diejenigen, welche dem Staate das Recht der Jugenderziehung mit aller Entschiedenheit absprechen, einfach unwiderlegbar. Die Erziehung geht direct dahin, den Menschen zur Erreichung seiner ewigen Bestimmung anzuleiten und zu befähigen. Das ist aber ohne allen Zweifel *nur* die Aufgabe der Eltern, welchen Gott die Kinder geschenkt hat, oder jener, welche in rechtmäßiger Weise die Stelle der Eltern vertreten.

Von großer Unklarheit und höchst mangelhaftem Verständniß zeugt daher folgende Beweisführung, welche so oft und so zuversichtlich zu Gunsten der Staatskirche angestellt wird: Wenn der Staat für die sociale Ordnung und für die äußere materielle Wohlfahrt der Staatsbürger in der Weise zu sorgen hat, daß die Unterthanen im Streben nach ihrem eigentlichen geistigen Ziele nicht nur nicht gehindert, sondern sogar positiv gefördert werden, dann muß er auch das Recht haben, für die öffentliche Ehrbarkeit und gute Sitte zu sorgen. Da es nun aber einmal ohne Religion keine Ehrbarkeit und keine gute Sitte gibt, so muß er ferner auch die religiösen Angelegenheiten seines Volkes in die Hand nehmen dürfen, muß mit einem Worte nicht bloß in zeitlichen, sondern auch in geistlichen Dingen das oberste Regiment führen. Sehen wir, was in dieser Deduction wahr und was in derselben falsch ist!

Wahr ist vor Allem, daß der Staat das Recht oder vielmehr die Pflicht hat, alles Dasjenige zu verhindern, was der öffentlichen Ehrbarkeit und der guten Sitte Eintrag thut, was die Religion untergräbt; und wahr ist es, daß er streng darauf zu sehen hat, daß das ganze äußere sociale Leben ein ehrbares und religiöses Gepräge an sich trage. Aber daraus folgt wahrhaftig nicht, daß er einfachhin wie im Weltlichen so auch im

---

[1] Suarez, De legibus l. 3, c. 11, n. 6. „Potestas civilis non solum non respicit felicitatem aeternam vitae futurae ut finem ultimum proprium, verum etiam nec *per se* intendit propriam felicitatem *spiritualem* hominum in hac vita et consequenter nec *per se* potest in *materia spirituali* disponere aut leges ferre.“

Geistlichen das oberste Regiment zu führen habe, daß die Kirche als solche wesentlich ein bloßer Theil des Staates sei. Wer die Pflicht hat, in seinem Territorium keine Gotteslängner, Gotteslästerer, Materialisten, Pantheisten, Verherrlicher des Lasters und Verhöhner der Tugend zu dulden, hat deßhalb noch lange nicht das Recht, in eben diesem Territorium sich an die Spitze des Religionswesens zu stellen und die kirchliche Gemeinschaft positiv zu leiten. Und wer gehalten ist, auch in seinen öffentlichen Handlungen sich so zu benehmen, daß er religiösen Leuten wo möglich ein gutes Beispiel gibt, der ist darum noch nicht legitimer Kirchenvorsteher. Das Eine schließt das Andere nicht ein; Eines kann ohne das Andere bestehen. Der Staat unterscheidet sich in dieser Beziehung von dem Privaten in gar Nichts. Wie der Einzelne strenge verpflichtet sein kann, das Böse nach Kräften zu verhindern, und sein ganzes Leben nach religiösen Grundsätzen einzurichten, ohne daß er irgend welche kirchliche Auctorität hat, ebenso kann auch der Staat als ein Ganzes, als eine öffentliche moralische Person gehalten sein, nach bestem Können und Vermögen das Böse zu verhindern und das, was er thut, nach den Grundsätzen der Religion zu thun, ohne die oberste Behörde in religiösen Dingen zu sein. Die öffentliche Ehrbarkeit und gute Sitte, das allgemeine religiöse Gepräge des Staates hängt zweifelsohne in directester Weise von einer guten, religiösen Erziehung der zukünftigen Staatsbürger ab. Müssen wir nun aber deßhalb dem Staate das Recht der Jugenderziehung zuschreiben, weil er öffentliche Unehrbarkeiten nicht dulden darf und, so viel an ihm liegt, für öffentliche Religiosität zu sorgen hat? Keineswegs! Dieses Recht besitzen Andere, und nur wenn und insofern sie es nicht anwenden, also ihre Pflicht nicht erfüllen, tritt der Staat in subsidiärer Weise ein, um den Kindern zu ihrem Rechte zu verhelfen.

Ferner ist es wahr, daß dem Staate eine gewisse Sorge für die Religion in gewissem Sinne und unter gewissen Umständen obliegt. Kein Vernünftiger läugnet, daß die weltliche Obrigkeit im reinen Naturzustande insoferne für die Religion zu sorgen hätte, als es die Erreichung des berechtigten Staatszweckes wirklich erheischte. Und Niemand verwirft die Behauptung, der Staat habe an und für sich das Recht, die Erfüllung aller jener religiösen Pflichten seinen Untergebenen *vorzuschreiben*, ohne welche der öffentliche Friede, der allgemeine Rechtsschutz, das menschenwürdige Zusammenleben nicht möglich wären. Aber mit diesen Rechten und wegen derselben hat

der Staat doch durchaus noch nicht die Leitung der religiösen Angelegenheiten im eigentlichen und wahren Sinne des Wortes. Wer mit dieser betraut ist, der will den höchsten Zweck der Religion erreichen, will sich und Andere durch die Religion Gott angenehm und wohlgefällig machen, will in ihr und durch sie das eigentliche Lebensglück des Menschen hier auf Erden, das Streben nach der wahren, ewigen Bestimmung, finden. Das thut nun aber der Staat nicht, und kann es nicht thun, wenn er sich mit religiösen Dingen befaßt. Er darf dieselben nur *insofern* anordnen und befehlen, als sie zur Erreichung des *Staatszweckes* nothwendig sind.[1] Und da, wie wir gesehen haben, nach der Vorschrift des Naturgesetzes ein wahres Kirchenthum ebenso nothwendig ist wie das Staatswesen selbst, ein wahres Kirchenthum aber, wenn es existirt, durch seine Existenz schon alles das bewirkt, was für die Erreichung des Staatszweckes nützlich und nothwendig ist: so ist selbst dieses Recht des Staates, für die Religion in gewisser Weise zu sorgen, im Grunde genommen nur ein hypothetisches; ein Recht, von welchem er nur dann Gebrauch machen kann, wenn die Menschen im Allgemeinen ihre Pflicht nicht thun, wenn sie die Religion öffentlich vernachlässigen, wenn sie im Kampfe gegen die Forderungen der Natur keine Kirche bilden. Aus dem Zwecke des Staates können wir also nicht die Folgerung ziehen, daß der Träger der politischen Gewalt, *eben weil er dieß ist*, auch der Lenker und Leiter der religiösen Angelegenheiten ist. Die Idee der Staatskirche ist keine auf Wahrheit beruhende Idee.

Dasselbe gilt von der sogenannten Theokratie. Der Grundgedanke, welcher dieses Lehrsystem stützen soll, liegt in der Behauptung, die Leitung des bürgerlichen Lebens stehe ebenso wie die des religiösen der Kirche zu. Ob dann die mit der Kirchenleitung beauftragten Personen die Regierung des Staates unmittelbar ausüben, oder ob sie dieselbe durch weltliche Fürsten und Obrigkeiten ausüben lassen, die ihrer Oberaufsicht unterworfen sind und im Falle des Ungehorsams abgesetzt werden können, bringt in die Sache selber ebenso wenig eine Veränderung, als die Idee des Staatskirchenthums alterirt würde, wenn die obrigkeitlichen Personen

---

[1] Vgl. S. Th. l. 2, q. 99, a. 3, und Suarez, De legibus l. 3, c. 11, n. 6. „Finis proximus et objectum cujusvis potestatis proportionantur inter se et fini ultimo ejusdem potestatis; sed potestas civilis non habet pro fine ultimo felicitatem vitae futurae, ergo non versatur circa sacra, *quatenus ad hanc felicitatem capessendam diriguntur*."

sich nicht selbst mit der Leitung der Religionsangelegenheiten beschäftigten, sondern damit Andere nach Belieben betrauten.

Zur Begründung dieser Ansicht beruft man sich auf den höheren Zweck und Charakter der Kirche. Der Staat, so räsonnirt man, hat es nur mit den zeitlichen, vergänglichen Gütern zu thun, die Kirche mit den ewigen, bleibenden; jener sorgt für den äußeren Rechtsschutz, diese für die innere Bestimmung des Menschen; jener verhält sich zu dieser wie das Äußere zum Innern, die Erscheinung zum Wesen, der Leib zur Seele. Wie daher der Seele die Herrschaft über den Leib zusteht, so gebührt auch der Kirche die Herrschaft über den Staat. Aufgabe der Kirche ist es ferner, nicht bloß das Leben des Einzelnen, sondern auch das der Gemeinde den religiösen Grundsätzen gemäß zu leiten. Da es nun schlechterdings in der Welt Nichts gibt, das sich nicht unter diesen Gesichtspunkt stellen ließe, so ist es eine ganz vernünftige Behauptung, alles Thun und Lassen der Menschen, möge man sie einzeln als Privatpersonen oder in ihrer Vereinigung als Staatskörper betrachten, müsse von der Kirchenbehörde geregelt und normirt werden; das ursprüngliche natürliche Verhältniß von Kirche und Staat werde also durch den Begriff der Theokratie ganz correct ausgedrückt.

Wir vermögen auch in dieser Gedankenreihe kein wahres Beweismoment zu entdecken. Zwar läugnen wir nicht, daß der Zweck der Kirche ein höherer ist als der des Staates, und daß deßhalb ihr Charakter den des Staates an Würde überragt, aber wir bestreiten die daraus hergeleitete Folgerung, daß eine solche Unterordnung des Staates unter die Kirche seine Selbstständigkeit aufhebe, ihn zu einer Provinz der Kirche mache. Der niedrigere Zweck, welchen der Staat zu realisiren hat, verhält sich zu dem höheren der Kirche nicht durchaus, wie das zur Erreichung des Zieles nothwendige Mittel. Der Gedanke, die Kirche könne ihren erhabenen Zweck entweder gar nicht oder doch nur höchst mangelhaft erreichen, wenn sie nicht mit der obersten Leitung der staatlichen Angelegenheiten betraut ist, entbehrt jeglicher Wahrheit.

Das Beispiel, welches vom Verhältniß des Leibes zur Seele hergenommen ist, beweist, wie überhaupt jedes andere, nichts; ja, es ist nicht einmal geeignet, den Fragepunkt in's rechte Licht zu stellen. Der Körper kann ohne die Seele nichts thun, er wird von ihr belebt, erhält von ihr sein specifisches Sein und seine ganze Thätigkeit, ist ihr also wesentlich unter- und zugeordnet und von Natur ganz auf sie an-

gewiesen. Eine Herrschaft der Seele über den Leib begreift sich daher leicht. Anders aber liegt das Verhältniß des Staates zur Kirche. Der Staat hat in sich selber Sein und Leben und Thätigkeit; er ist in der Natur des Menschen ebenso nothwendig gegründet wie die Kirche und entwickelt sich unabhängig von ihr. Und obgleich er, was seinen Zweck betrifft, ein niedrigerer Organismus ist, als die Kirche, so ist er doch weit davon entfernt, ein Theil derselben zu sein.

Wie endlich der Umstand, daß jede Handlung des Menschen durch religiöse Motive geheiligt und auf das wahre geistige Ziel desselben bezogen werden kann, ja in einem gewissen Sinne auch bezogen werden muß, zu dem Schlusse berechtige, alles sociale Thun und Lassen des Menschen müsse von der geistlichen Obrigkeit auctoritativ geleitet werden, ist schwer einzusehen. Sei ehrlich und gerecht im Kauf und Verkauf; beobachte die zu Recht bestehenden Gesetze, und thue beides aus Liebe zu Gott, der es so von dir fordert: das befiehlt mir die Religion. Wo und wie ich aber die besten Waaren erhalte; welches die besten Handelsgesetze seien; wie man zu einem erwünschten Gewinne am leichtesten oder sichersten komme, darüber lehrt die Religion nichts; das zu bestimmen, kann nicht die Aufgabe der kirchlichen Behörde sein. Was aber von diesem einzelnen Falle gilt, gilt von unzähligen anderen, denn sie sind in dieser Beziehung dem angeführten ganz ähnlich.

Vergebliche Mühe ist es also, aus dem natürlichen Zwecke des Staates eine Staatskirche, und aus dem natürlichen Zwecke der Kirche eine Theokratie, einen Kirchenstaat, ableiten zu wollen. Wer das Recht hat, das Steuer des Staatsschiffes zu lenken, hat deßhalb noch keinen Rechtstitel für die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten, und wer an der Spitze der Kirche steht, ist darum noch nicht legitimer Führer und Lenker der geistlichen Angelegenheiten des Volkes. Die Möglichkeit des Dualismus von Kirche und Staat ist im Naturgesetz begründet.

Gegen die Wahrheit, welche wir hier vertheidigen, streitet durchaus nicht jene Lehre bewährter katholischer Theologen, nach welcher die staatliche Obrigkeit im rein natürlichen Zustande der Menschen auch die religiösen Dinge würde angeordnet und geleitet haben. Diese Auctoren wollen nämlich mit diesem Satz durchaus nicht behaupten, nach dem Naturgesetz *könne* es im Staate nur *eine*, und zwar nur eine *weltliche* Obrigkeit geben, der dann auch die religiösen Dinge als solche unterstellt wären. Die Möglichkeit der Trennung von staatlicher und kirchlicher Obrigkeit lehren sie im Gegentheil mit der wünschenswerthesten Klarheit und

Deutlichkeit[1]. Sie wollen vielmehr nur sagen, thatsächlich würde es in diesem Zustande in der Regel dahin gekommen sein, daß der oberste Gebieter in weltlichen Dingen auch die religiösen würde geordnet haben, und zwar nicht aus Anmaßung, sondern auf rechtliche Weise. Die Erwägungen aber, durch welche einige von ihnen zur Aufstellung dieser Conjectur kamen, basirten nicht immer auf stichhaltigen Annahmen und Argumenten. Sie meinten nämlich einerseits, die Menschen hätten nicht allein zur Zeit der Vielgötterei und der heidnischen Greuel, sondern auch in dem reinen Naturzustand Gott entweder gar nicht, oder doch nur äußerst schwer seiner selbst wegen zu lieben vermocht, hätten daher auch in der gemeinsamen Ausübung der Religion keinen eigentlichen Gottesdienst, kein Mittel zur persönlichen Glückseligkeit, sondern nur ein Mittel zur Aufrechthaltung des öffentlichen Friedens und der politischen Ordnung erblicken können. Andererseits galt es ihnen für eine ausgemachte Sache, daß der jeweilige Träger der öffentlichen Gewalt, sei es im Staate, sei es in der Kirche, ein solcher von Rechtswegen nur sei, weil ihn das Volk mit freier Entschließung dazu gemacht habe. Unter der Voraussetzung nun, diese beiden Ansichten seien wahr und annehmbar, kamen sie, wie leicht zu begreifen ist, zu dem Schluß: Wenn das Volk einen Träger der staatlichen Gewalt bestimmt, wird es ihm auch gewiß alles Dasjenige zu verwalten geben, was zum öffentlichen Wohle des Staates beiträgt, vor Allem also auch die Regelung der Religion, die ja ganz besonders geeignet ist, den öffentlichen Frieden und die sociale Ordnung aufrecht zu halten. Die nicht seltenen Beispiele dann aus der Geschichte, welche ihnen die Vereinigung der geistlichen und weltlichen Gewalt in der Hand der Staatenlenker zeigten, waren, wie sie meinten, nur die richtige Probe auf ihre richtig gelöste Aufgabe.

Es ist nun aber nach dem oben über die natürliche Nothwendigkeit der Religion Gesagten eine durch nichts zu begründende Behauptung, daß die Menschen selbst im reinen Naturzustand in der Religion nur ein gutes Mittel zur Aufrechthaltung der socialen Ordnung erblickt haben würden. Und nichts weniger als

[1] Vgl. Molina, De justitia et jure tract. 2, disp. 21, n. 2, und Suarez, De legibus l. 4, c. 2, n. 4. „Unde fit, potuisse hanc potestatem (ecclesiasticam) et civilem constitui in diversis personis et in eadem pro arbitrio hominum, quia natura vel ratio nihil in eo necessario determinat."

bewiesen ist es, daß Einer bei der natürlichen Entstehung des Staates nur durch die freiwillige Zustimmung des Volkes Träger der öffentlichen Gewalt hätte werden können. Da nämlich der Staat aus der Familie, aus der Gemeinde, aus dem Volksstamme wie von selbst in organischer Weise herauswächst, so kann er auch bei seiner Entstehung schon die legitime Obrigkeit besitzen, ohne daß wir uns einen Moment zu denken hätten, in welchem die zur Staatenbildung hinreichende Volksmenge sich klar und gleichsam reflex davon bewußt würde, sie könne, respective müsse, nun einen Staat bilden und habe deßhalb Denjenigen zu bezeichnen, dem in diesem werdenden Staat die Zügel der Regierung zu übergeben seien. Mannigfache Thatsachen, die gar nicht von dem freien Willen der Volksmenge abhängen, konnten lange vorher schon bewirkt haben, daß in jenem Zeitpunkte, in welchem man sich den Anfang des Staates denkt, bereits ein Haupt da war, an dessen Legitimität zu zweifeln oder zu rütteln ein Verstoß gegen die gesunde Vernunft und eine Verletzung klarer, durch das Naturgesetz eingeschärfter Pflichten wäre. Und was von der natürlichen Constituirung des staatlichen Oberhauptes gilt, das gilt auch von der natürlichen Constituirung des Kirchenvorstehers. Auch diesen müssen wir uns nicht, um seine Legitimität zu begreifen, nothwendig als einen ursprünglich von der Gemeinde frei gewählten denken. Auf demselben Wege objectiver, gleichsam providentiell geordneter Thatsachen, auf welchem ein legitimes Staatsoberhaupt vorbereitet werden kann, kann auch für ein kirchliches Oberhaupt gesorgt werden. Es ist daher ein einfaches Mißverständniß, wenn man aus dem abgerissenen Satz: „Im rein natürlichen Zustande der Menschen würde die staatliche Obrigkeit auch die religiösen Angelegenheiten geordnet haben", die Meinung herausliest, die Urheber desselben hätten gelehrt, nach dem Naturgesetz sei die Religion von Rechtswegen dem Staat untergeordnet. Die Frage, wie die Träger der kirchlichen und weltlichen Gewalt auf rechtliche Weise constituirt würden, ob diese Gewalten überhaupt einer Person oder zweien würden übergeben worden sein, ist ganz verschieden und ganz unabhängig von der andern, ob es im reinen Naturzustande zwei Gewalten, eine kirchliche und eine staatliche, gäbe, ob dieselben principiell von einander verschieden und in ihren respectiven Wirkungskreisen von einander unabhängig wären. In Betreff der letzteren Frage, die theoretischer Natur ist, kommen Alle mit uns überein; in Beziehung auf die erstere, die von mehr practischer Bedeutung ist, herrscht einige Verschiedenheit, wie es ja gewöhnlich bei

allen solchen Conjectural-Fragen der Fall ist. Wir selber streiten auch mit Niemanden, dem die Behauptung gefällt, im reinen Naturzustande würde in der Regel die weltliche und geistliche Gewalt in einer Person vereinigt gewesen sein. Nur muß er eine bessere Begründung (die wir auch für möglich halten) geben, als die oben angeführte ist, und sich hüten, viel Werth auf die ebenfalls angezogene geschichtliche Bestätigung zu legen. Denn was geschehen ist, ist durchaus nicht immer mit Recht geschehen, ist nicht immer mustergiltig. Nur zu oft läßt sich die Ungerechtigkeit und Anmaßung des Cäsareopapismus nachweisen. Ein in Sünden und Schandthaten verkommenes, von der göttlichen Offenbarung abgefallenes Geschlecht zeigt uns nicht den reinen Naturzustand der Menschen.

Die aus Verzweiflung gemachte Fiction, als dürfe und könne sich der Staat mitten im Christenthum auf das Gebiet der reinen Menschlichkeit zurückziehen und daselbst den absoluten Alleinherrscher in allen menschlichen Dingen und Angelegenheiten spielen, rettet also unsere Gegner nicht. Sie müßten selbst in diesem Falle positiv nachweisen, daß der Staat, welcher sich so in die Humanität einwickelt, zur Gesetzgebung auf dem Gebiete auch der bloßen Naturreligion einen wahren Rechtstitel erworben habe. Die einfache Geltendmachung der Thatsache, daß der Staat zu Recht bestehe und als solcher von Gott gesetzt sei, das allgemeine zeitliche Wohl seiner Unterthanen zu besorgen, reicht hiefür nicht aus. Ein anderes Beweismaterial gibt es aber nicht.

So sehen wir auch hier wiederum, wie ungemein weise und lieblich Gott Alles anordnet. Als er seine sichtbare Kirche als eine vom Staate vollkommen unabhängige religiöse Gesellschaft stiftete, deren Aufgabe es sein sollte, Lehrerin und Lenkerin der Völker in der alleinseligmachenden geoffenbarten Religion zu sein, da hat er nicht Etwas gethan, was nach dem Naturgesetze beurtheilt auch nur den Schein einer Entzweiung der menschlichen Gesellschaft, oder den einer Verkümmerung und Schmälerung der dem Staate zukommenden Rechte haben könnte. Zum Kampf zwischen Krone und Priesterthum, wie man zu sagen beliebt, gab Er dadurch keine Veranlassung.

K. Wiedenmann S. J.

Edinburgh und seine geschichtlichen Erinnerungen.

Edinburgh wird von den Schotten nicht selten das „moderne Athen" genannt und es verdient diesen Namen. Denn nicht nur ist es die Hauptstadt eines buchtenreichen Landes und eines lebendigen Volkes, von ferne ähnelt es auch der Stadt des Perikles. Es hat seine Akropolis, seinen Piräus, seine Tempel und Monumente, seine große historische Bedeutsamkeit; es erfreut sich einer malerischen Lage, eines geschmackvollen Grundplanes, eines feinen, künstlerischen Anhauches; kurz, es ist eine ruhige, würdevolle, königliche Stadt. Gegen London ist es ein Zwerg, eine Provinzialstadt; aber dafür lassen sich seine Herrlichkeiten mit einem Blick überschauen, und das alte Schloß auf seinem pittoresken Felsen erfreut mehr als die unermeßlichen flachen Herrlichkeiten von Westminster. Auch gegen Glasgow kann es nicht ankommen; an Umfang, Bevölkerung, Lebendigkeit steht es weit zurück; aber dafür ist seine Atmosphäre auch heller und lieblicher, sein ganzer Charakter vornehmer, sein Anblick großartiger. Mehr als irgend eine andere Stadt der Vereinigten Königreiche würde es sich zu einem britannischen München eignen, es hat auch zeitweilig diese Rolle gespielt; aber die riesige Anziehungskraft Londons, wo sich eben auch die wissenschaftlichen und Kunstschätze des Reiches in kolossalem Maße angespeichert haben, überwand in den letzten Zeiten jede andere, schwächere Anziehung und concentrirte auch die neun Musen an den Ufern der Themse.

Den Stützpunkt der Stadt bilden drei Felsenhügel. Der erste, ein Complex jäher Abhänge und romantischer Felsenkronen — die Salisbury Craigs — liegt im Südosten und bietet dem Ganzen eine anmuthige Rückwand. Der höchste Gipfel, Arthurs Sitz, ist etwa 250 Meter über dem Meere. Der zweite, Calton Hill, steigt sanfter an, entbehrt aber auch nicht ganz der steilen Abhänge — er bildet das Ostende der Stadt. Die Denksäule des Nelson und ein dem Parthenon nachgebildetes, aber unvollendet gebliebenes Tempelgebäude, das National-Monument, geben ihm einen attischen Anstrich. Der dritte, fast im Centrum der Stadt, ist eine nach drei Seiten unnahbare Felspyramide, gekrönt von einer mittelalterlichen Citadelle, dem alten Königsschloß der Schotten, der Akropolis des Nordens.

Zwischen den drei Hügeln breitet sich die Altstadt aus, die in's

15. Jahrhundert hinaufreicht. Um die Mitte dieses Jahrhunderts wurde nämlich die ganze Stadt ein Raub der Flammen, und nur drei Gebäude, die Kathedrale, das Schloß und der Palast Holyrood, haben den Brand überlebt. Nördlich, sanft gegen das Meer hin abgedacht, liegt die Neustadt — eine Stunde weiter in dieser Richtung, durch Dörfchen und Landhäuser mit der Stadt verknüpft, Leith, ihr Piräus, an dem Firth of Forth, der weiten Meeresbucht, welche sich hier, ähnlich dem Clyde, von Osten her gegen Stirling hin in's Land verbreitet.

Die Altstadt ist ein überaus interessantes Gewebe von theils ältern, theils modernen öffentlichen Gebäuden und wunderlichen alten Privathäusern, von Winkelgassen und schönen neuen Straßenzeilen, von alten behäbigen Bürgerwohnungen und ärmlichen Arbeiterquartieren — eine reiche Musterkarte der geschichtlichen Entwicklung von John Knox' Haus herab bis auf das elegante Clubhaus der Odd Fellows, von der Bürgerpracht aus den Zeiten der letzten Stuarts bis herab auf die Proletarierkasernen der Gegenwart. Die Neustadt dagegen ist ganz modern, mit Straßen, die sich im rechten Winkel schneiden, mit eleganten Squares, Crescents und Plätzen, mit vornehmen Kirchen, Hotels und Denkmälern. Zwischen beiden Städten, hart am Fuße des steilen Schloßfelsens und der jäh aufsteigenden Altstadt, dehnt sich ein weiter, herrlicher Park von West nach Osten aus, von zwei griechischen Tempeln und dem gothischen Denkmal Scotts unterbrochen, ihm entlang ein Boulevard, Prince's Street, der als Lebensader der Neustadt etwas von der Lebendigkeit der Londoner Oxfordstraße mit dem vornehmen Aussehen des Westendes vereint.

Hier charakterisirt sich die Stadt am vollkommensten. Der alte Kern und die moderne Entwicklung treffen sich, wie der moderne Park und das alte Königsschloß. Viele der bedeutendsten Bauten vereinigen sich zu einem malerischen Gemälde. Griechische Elemente machen es zu einem Athen, die altersgraue Felsenfeste zur nordischen Königsstadt. Ueber das glanzvolle Bild verbreitet der Park eine vornehme Ruhe.

Die Orientirung ist leicht, da man fast immer einen der so charakteristischen Hügel im Auge hat, und da überdieß die Hauptader der Altstadt (Highstreet und Canongate eigentlich nur *eine* lange Straße) der Prinzenstraße ziemlich parallel läuft; von diesen beiden aus kann man sich leicht zurechtfinden. Übrigens hat die Stadt höchstens etwa eine Stunde in's Gevierte und läßt sich von den höhern Punkten (Schloß, Calton Hill, Scotts Denkmal) bequem überschauen. Einige

Quartiere der Altstadt abgerechnet, macht sie überall einen sehr vortheilhaften und großartigen Eindruck.

Das war nun freilich nicht mein erster Eindruck; denn ich kam bei klatschendem Regen an, und da die große Centralstation (Waverly-Station) in einer Vertiefung am Ende des Parkes liegt, so konnte ich beim raschen Übergang vom Bahnzug in die Droschke weder einen Überblick noch einen Orientirungspunkt gewinnen. Ich sah nur, daß der Kutscher mich zuerst durch einen vornehmeren, dann einen geringeren Stadttheil führte, bis er in einem ärmlichen Arbeiterquartier am Fuß der alten Festung hielt. Da war die bescheidene Pfarrwohnung und Kirche unserer Gesellschaft, deren Wirkungskreis sich hier, wie in Glasgow, größtentheils auf die Pastoration der niedern Volksklassen, meist armer Irländer, beschränkt.

Als es zu regnen aufhörte, was noch am nämlichen Vormittag meiner Ankunft und zwar bald geschah, wanderte ich gleich in die Stadt hinein, und zwar richtete sich mein erster Gang natürlich nach Holyrood, der Residenz der alten schottischen Herrscher. Der Weg war gut gewählt, denn ich bekam vom eleganten Edinburgh rein nichts zu Gesichte, um so viel mehr aber vom historischen Edinburgh. Durch die ziemlich arme und spießbürgerliche Westportgasse ging's auf den Graßmarket, einen recht altfränkischen, kleinstädtischen Marktplatz älterer Zeit, wo früher nicht wenige Volkskravalle stattfanden, deren einen Walter Scott im „Heart of Midlothian" beschrieben. Dann kamen wir in die enge, lange und nach dem Regen nicht sehr saubere Kuhgasse (Cowgate), welche durch die vornehmere Georgsstraße überbrückt wird — ein überaus gelungenes Quartier, halb spießbürgerlich, halb proletarisch — und endlich durch eine Quergasse nach Canongate (etwa Pfaffengasse), einer etwas breiteren Straße im nämlichen Stil. Die wunderlichen und unregelmäßigen Häuser, die drolligen Läden, die Genrebilder rechts und links, machten mir nicht wenig Spaß. Endlich öffnet sich die Straße auf einen Platz, in der Mitte ein schöner gothischer Brunnen mit vielen Menschen- und Thier-Figuren und oben drüber eine Krone; im Hintergrund die Salisbury Craigs; vor uns der Palast.

Holyrood heißt eigentlich Heilig-Kreuz, und so stehen wir denn sofort trotz aller Bemühungen Knorens vor einem katholischen Denkmal. Denn Heilig-Kreuz war ursprünglich ein Kloster, gebaut von König David I., dem Sohne Malcolms und der hl. Margaretha, einem der besten und edelsten schottischen Könige, und die Gründung ist, wie die

der meisten Klöster, mit einer Legende verwoben. Der König jagte hier am Kreuzerhöhungstage trotz der Abmahnung seines Beichtvaters, wurde in der Hitze der Jagd von dem stattlichsten aller Hirsche plötzlich überrascht und zu Boden geworfen, dann aber durch das Kreuzeszeichen wunderbar errettet, und zum Dank für die Rettung stiftete er an Ort und Stelle ein Kloster. Während „das Kreuz der hl. Margareth", an das sich seine Rettung knüpfte, als Reliquie in den schottischen Kronschatz kam und die wechselnden Geschicke der Reichskleinodien theilte, wurde das Augustinerkloster erst ein beliebtes Absteigequartier, dann der zeitweilige Aufenthalt und endlich die dauernde Residenz schottischer Könige.

Der gegenwärtige Heiligkreuz-Palast, der nur zu geringem Theil aus der Zeit Jakob' V. und Maria Stuarts, der Hauptsache nach von Karl II. herrührt, ist ein stattliches Viereck, mit einem Hof in der Mitte. Die Eckgebäude der Front sind zwei Castelle in altem Burgstil mit runden, zugespitzten und mit Zinnen versehenen Eckthürmen, verbunden durch einen modernen, palazzomäßigen Flügel mit hübschem Eingangsthor. Der übrige Palast ist dreistöckig, ziemlich einfach, mit drei Colonnaden geziert — die unterste dorisch, die mittlere jonisch und die oberste korinthisch. Innerhalb des Thores ist ein Billetbureau, wir nehmen unser Ticket und werden von einem befrackten Herrn herumgeführt. Den größern Theil des Baues bekömmt man aber nicht zu sehen; denn er dient noch immer als wirklicher Königspalast; gezeigt werden nur der nördliche Flügel, d. h. die Picture Gallery, die Gemächer Maria Stuarts und Darnley's und die Ruinen der ehemaligen Klosterkirche und königlichen Kapelle.

Die Picture Gallery ist ein anständiger Saal, 50 Meter lang und gegen 10 Meter breit, der fast die Hälfte des nördlichen Flügels einnimmt; hier war der Ballsaal des „Prätendenten", und der berühmte Ball, welcher der Schlacht von Culloden voranging und welchen Scott im „Waverley" so anmuthig beschrieben, wurde hier gehalten. Aber davon sieht man nichts mehr. Der Staub ist verflogen und die Herrlichkeit ist weg. Um so mehr hat man zu schauen an den mehr als 100 Portraits schottischer Könige, welche rings die Wände zieren. Ein Holländer, Jakob de Witt, hat sie gegen Ende des 17. Jahrhunderts gemalt. Da hat man die ganze Sage und Geschichte von Schottland beisammen, von Fergus I., der ein Zeitgenosse des Demosthenes gewesen sein soll, bis herab auf die letzten Stuarts, die den Palast bewohnten. Eine sonderbare Versammlung! Die Märchenkönige, von denen oft

sogar der Name erfunden ist, wie Carntacus, Nothatus, Dormadilla, Mainus, die Sagenkönige der Picten und Scoten, wie Duncan und Macbeth, deren schaurige Geschichte wenigstens aus alten Liedern herstammt, die wirklichen Picten und Scotenherrscher, Kenneth, Alpin u. s. w., welche das schottische Reich begründeten, dann die Malcolms, Alexanders und Davids, die religiösen Civilisatoren des Landes, dann Bruce und die übrigen ehernen Rittergestalten des Mittelalters, endlich die Jakobe und Karle bis herab auf den letzten der Stuarts, alle beisammen in einem von Karl II. gebauten und vom Prätendenten kurz vor seinem Sturz durchtanzten Saale — das ist ein Stück von Poesie und Geschichte durcheinander, das Einen ganz sonderbar anweht, eine Elegie, wie sie mir selten unter die Augen gekommen. Das Ganze ist ein abgeschlossenes Kapitel der Geschichte, die des Hauses Stuart, mit den wilden Kämpfen, die seiner Erhebung vorangehen, und dem Sagentraum, der epheugleich seine Anfänge umwebt. Alles oder doch fast Alles ist Tragödie, die Geschichte wie die Sage: Macbeth, Bruce, Maria Stuart, Karl I. — eine ganze Kette tieftragischer Motive! Hier der demokratische Ritterkönig Bruce, der durch Leiden und Abenteuer ohne Maß und Zahl dem Throne Schottlands Unabhängigkeit erwarb, dort der royalistische Karl I., der als Opfer puritanischen Volkswillens auf dem Schaffote endigte, da der Cäsar-Pontifex Jakob, der die traurige Culturmission Elisabeths mit Rad und Galgen fortsetzen zu müssen glaubte — und neben ihm seine schöne, unglückliche Mutter, Maria Stuart, die Krone aller tragischen Königinnen, die als Opfer jenes Fanatismus fiel. Das komische Element, das die Märchenkönige in die düstere Versammlung bringen, wirkt fast wie die lustigen Personen in Shakespeare's Tragödien — es macht lachen, um den tragischen Eindruck nachher zu verstärken. Es wundert mich, daß Karl II. sich nicht der irischen Dynastieen bediente, um seine Vorfahren bis auf Noe zurückzuführen: der holländische Tausendkünstler hätte ganz sicher Gesichter und Jahreszahlen für sie gefunden! Aber was hilft die wunderliche Apotheose? Was ist die Geschichte dieses Hauses, als eine Kette von Wirren, Kämpfen, Leiden und Schicksalsschlägen, ein ergreifendes Bild menschlicher Hinfälligkeit und unsteten Glückwechsels? Die erfundenen Vorfahren sind ein närrisches Phantom, und die wirkliche Herrscherreihe ist schon längst beschlossen. Einer fehlt eigentlich in der Versammlung, der letzte der Stuarts, der Cardinal von York. König Jakob, der dem Suarez nicht glauben wollte, daß auch königliche Herrlichkeit begrenzt sei und als menschliches

Gebilde aus den beweglichen Elementen des Menschlichen auftauche, würde dann neben dem Phantasiebild Fergus' I. noch ein lehrreicheres Vis-à-vis erhalten, das auf eine wirklich alte Genealogie und eine alles Menschliche überragende Institution hinweist.

Der Kunstwerth der historisch so merkwürdigen Gallerie ist ziemlich unbedeutend.

Schon in der Picture Gallery concentriren sich die Eindrücke etwas auf die Person Maria Stuarts. Sie stand hier, die hilflose Frau, dem bilderstürmenden Knox gegenüber, sie litt und duldete in diesem Palaste vielleicht mehr als später in Fotheringhay; auf sie häufen sich die tragischen Schicksale des Hauses Stuart in erschütternder Fülle, ihr düsteres Loos hat mehr als ihre Vorgänger und Nachfolger dieses Schloß berühmt gemacht. Wie wir Columba und Ossian, die Herren der Inseln, und die Bischöfe von Glasgow besuchten, so wollen wir jetzt der unglücklichen Königin einen Besuch in ihren Gemächern abstatten und das Drama ihres Lebens auf seinem denkwürdigen Schauplatz an unserm Geist vorüberziehen lassen.

Eine elegante Treppe führt uns wieder zurück in den untern Stock, in den ältesten Theil des Palastes, und wir betreten zunächst drei Zimmer, welche als die Wohnung Darnley's bezeichnet werden, düstere Gemächer von mittlerer Größe. Die Wände sind mit alten Teppichen und Gemälden behängt, der Raum mit nur wenig altem Hausrath ausgestattet. Daß letzterer, sowie die Teppiche, aus der Zeit Maria's stammen, möchte ich sehr bezweifeln; doch sind diese sehr alt und abgefärbt und lassen auch durch ihre abgeschossenen Farben noch etwas königliche Pracht durchblitzen. Einer, der eine ganze Wand einnimmt, stellt die Erscheinung des Kreuzes vor dem Heere Constantins des Großen dar und trägt das Motto: In hoc signo vinces. Der ihm entsprechende zeigt die entscheidende Weltschlacht an der milvischen Brücke mit dem siegreichen Kreuze über dem Heere Constantins. Die übrigen vier oder fünf bieten nur Gruppen von spielenden Kindern, echtem Renaissancegesindel, das hier einen Olivenbaum abmaust, dort an einer zwischen vier Eichen hinkletternden Rebe herumnascht, auf einem dritten Bild sich an Purzelbäumen und Seifenblasen erlustigt, auf einem vierten sich in freier Landschaft herumtreibt — ein leichtfertiges, heidnisches Gegenstück zu den Nachbildungen der zwei großen geschichtlichen Gemälde. Beides erinnerte an Raphael, an die halb heidnische, halb christliche Pracht, welche die Höfe jener Zeit umgab, an die Herrlichkeit,

in welcher Maria, die Herrin und Erbin dreier Königreiche, aufwuchs. Und nun der Reflex dieser Pracht in einer Zeit, wo die religiöse Revolution sie zum Vorwand des Umsturzes erkor, wo, wie Aytoun so treffend sagt:

'T was sin to smile, 't was sin to laugh,
'T was sin to sport or play —

da wird das Bild noch viel tragischer, zumal weil Maria, mitten in der Pracht des Hoflebens durch frühzeitiges Leiden gereift, nicht durch leichtsinnige Liebeständelei, wie ihr angedichtet wurde, sondern durch männliches Festhalten an ihrem Glauben den Grund zu ihren spätern Leiden legte. Zum Glück hat Elisabeth schon die achtzehnjährige Wittwe gleich nach dem Tod ihres Gatten hinterlistig über ihren Glauben examiniren lassen, und wir besitzen noch das Glaubensbekenntniß der jungen Dulderin in einer diplomatischen Depesche des englischen Gesandten Throgmorton an Elisabeth. „Ich will Euch klaren Wein einschenken," sagte sie dem pfiffig antupfenden Gesandten, „ich halte die Religion, die ich bekenne, für die Gott angenehmste, und wahrhaftig! ich kenne keine andere und wünsche keine andere zu kennen. Ich bin in dieser Religion auferzogen, und wer würde mir in irgend einer Sache Glauben schenken, wenn ich mich in dieser Angelegenheit leichtfertig zeigte? Ihr mögt Euch überzeugen, daß ich keine von Denjenigen bin, welche Jahr um Jahr ihre Religion wechseln wollen, und wie ich Euch im Anfang sagte, ich will keinen meiner Unterthanen zwingen, aber ich wünschte, sie wären Alle wie ich, und ich hoffe, sie werden keine Hilfe finden, mich zu zwingen!" Das hat das hilflose Mädchen der fanatischen, neidischen und verbissenen Königin sagen lassen, als sie, vom französischen Hof schon ziemlich vernachlässigt, im Begriffe stand, nach Schottland zurückzukehren, obschon sie wußte, daß der schottische Adel mit Elisabeth gegen sie intriguirte und Knox mit seinen gewaltthätigen Volkshaufen zur Vernichtung des letzten Altars bereit stand. Durch ihr entschiedenes Glaubensbekenntniß hat sie den Knoten zu dem erschütternden Drama ihres Lebens geschürzt. Unbeugsam in ihrer religiösen Überzeugung, moralisch groß und siegreich, ward sie, physisch schwach und hilflos, mitten hinein in den Tumult der rasendsten Leidenschaften, religiöser Brandstifter, politischer Parteiführer, ehrgeiziger Adelshäupter, sitten- und ehrloser Bösewichter geworfen. Man stritt um ihre Krone, nicht um ihre Schönheit. Ihr

Leben und das ihrer Leibesfrucht wurde mit schändlicher Grausamkeit vom eigenen Gatten auf's Spiel gesetzt, ihre Ehre mit Füßen getreten und ihr namenloses Unglück von der herzlosen Gegnerin zu neuen Intriguen verwerthet. Ihre Unschuld an Darnley's Tod ist nach allen Untersuchungen mehr als wahrscheinlich, sie ist gewiß; ihre Heirath mit Bothwell, wie mit Darnley, ein ihr vom Unglück abgetrotztes neues Unglück; ihre frühere, wie ihre spätere Geschichte nicht ein Liebesroman, sondern ein schreckliches Familienunglück, in das eine religiös-politische Verwicklung ihre dunklen Schatten hineinwirft. Der Ehrgeiz, der Neid und die Ränke Elisabeths sind Maria's Ankunft in Schottland vorausgeeilt, haben rastlos an ihrem Untergang gearbeitet und endlich das Opfer gefaßt. Die letzten Leiden waren nicht so sehr Buße für frühere Schuld, als die Vollendung lebenslanger Prüfung. Das Ende lautet wie der Anfang. „La religion catholique et le maintien du droit que Dieu m'a donné à cette couronne sont les deux points de ma condamnation." So schrieb sie um 2 Uhr Morgens am letzten Tag ihres Lebens an Heinrich III. von Frankreich. Das ist eine viel erhabenere Gestalt, als Schiller sie in seiner Tragödie gezeichnet. Hätte sie auch das ruhige Temperament und die staatsmännische Besonnenheit ihrer Mutter ererbt, sie hätte kaum diesem Schicksalssturme und ihrem düstern Ende entgehen können. Denn auch Maria von Lothringen war dem wilden Sturm socialer Anarchie schon nicht mehr gewachsen; der lebendigen, gefühlvollen, empfindsamen, echt weiblichen Tochter aber mußte das königliche Diadem bei der unbesieglichen Festigkeit ihres Glaubens zu einer Quelle unlösbarer Verwickelung werden, ihre Schönheit, Intelligenz, Herzensgüte und Liebenswürdigkeit zur Handhabe für ihre Feinde, zu Quellen neuer Leiden, zu Anhaltspunkten der Verleumdung, aber auch zu Perlen in der Krone ihres Martyriums.

Doch wir sind erst in Darnley's Gemächern. Es sind düstere Räume — aber recht düster erst durch seinen Namen. Da wohnte der rohe, leidenschaftliche Mensch, in dessen unwürdiger Hand das Schicksal der 20jährigen Königin ruhte. Da hat er um ihre Hand gefreit und sie seiner Liebe versichert, da ein paar Monate später den Mord Riccio's vorbereitet und sein Möglichstes gethan, auch ihr Leben seinem schmählichen Ehrgeiz zu opfern. Freilich war er wohl nicht der schlimmste unter jenen, die im Spiel um die Königskrone Schandthat auf Schandthat häuften; der Regent Murray, der Bruder Maria's, leistete da noch mehr. Aber auch er hat ja diese Räume durch seine Gegenwart ent-

weiht. Es traf sich da eine Rotte vornehmer Verschwörer, Heuchler und Verräther, wie man sie Gottlob! nur selten in der Geschichte beisammen findet. Sie wollten Alle König werden oder so viel als möglich von der königlichen Gewalt besitzen, lebten darum in beständigem Krieg Aller gegen Alle und machten die schrecklichen Fictionen Shakespeare's zu wirklicher Geschichte.

Eine Wendeltreppe führt hinauf in die Zimmer der Königin. Es sind ihrer mehrere, aber auch sie sind, wie die unteren, düster und mit alten Bildern, Draperien und Möbeln geziert. Die letztern versetzen uns in frühere Zeit zurück, die Porträts an den Wänden bevölkern die Räume mit ihren ehemaligen Einwohnern und andern geschichtlichen Figuren. Das erste Gemach war Maria's Audienzzimmer. Es hat etwas über 6 Meter in's Gevierte und wird von zwei Fenstern erhellt. Die Decke ist in Felder getheilt, welche mit Wappen und Namenszügen schottischer Könige geschmückt sind, die Wände mit Teppichen behangen, deren Zeichnung und Farbe aber beinahe erloschen. Da ist verschiedener Hausrath aus der Zeit Karl' I. und ein altes Bett, auf dem einst dieser unglückliche Monarch und nach ihm der Prätendent vor der Schlacht von Culloden geschlafen haben soll. Unter den Porträts begegnet uns Murray, der Bruder Maria's, der die eigene Schwester nach jahrelangen Intriguen in die Hände ihrer erbittertsten Feinde lieferte und ihren Richter mit dem verleumderischen Material zu ihrer Verurtheilung versah. In diesem Zimmer soll Maria ihre merkwürdigen Unterredungen mit Knox gehabt haben. Im nächsten Zimmer, dem Schlafgemach der Königin, wird ein altes Bett mit scharlachrothen damastenen Vorhängen aufbewahrt, das ihr gedient haben soll. Die Teppiche stellen die unglückliche Sonnenfahrt Phaetons dar; unter den Bildern befinden sich die Porträts Maria's, Elisabeths und Heinrich' VIII. Halb von den Teppichen bedeckt, sieht man die kleine Thüre zu der geheimen Wendeltreppe, auf welcher die Verschworenen in die Gemächer der Königin drangen, um Riccio zu morden. Alles vereint sich, um das furchtbare Drama auf's Lebhafteste zu vergegenwärtigen. Ein Nebengemach wird als Ankleidezimmer, ein kleines Thurmzimmer als Speisezimmer der Königin bezeichnet. Im letzteren fehlen die Teppiche, an der Wand hängt ein kleines Bild, das die Himmelfahrt der allerseligsten Jungfrau darstellt.

Unser Cicerone beschäftigte sich hauptsächlich mit der Ermordung Riccio's, zeigte Ort und Stelle der einzelnen Umstände und erzählte die

Geschichte in epischer Breite, ohne indeß auf die Ursachen des Complots näher einzugehen. Es ist in ihrem ganzen Zusammenhang eine schaurige Schreckensthat, vielleicht die traurigste Episode in Maria's leidensvollem Leben — eine vollständige Charakteristik ihrer Lage. Von einer Schuld Maria's und Riccio's ist rein nichts historisch nachgewiesen. Die ganze Erbitterung Darnley's gegen Riccio hatte ihren Grund darin, daß er seiner Herrschsucht entgegenstand und der heiligsten Rechte der Königin mit unverbrüchlicher Treue auf Gefahr des eigenen Lebens hin sich annahm. Wie er vorher Maria gerathen hatte, Darnley den Königstitel für *ihre* Lebenszeit zu gewähren, so war er aus den besten religiös-politischen Gründen gegen eine Verlängerung des Titels auf Darnley's Lebenszeit. Darnley wollte aber Selbstherrscher werden, und die protestantischen Adelshäupter, die hinter ihm standen, wollten die katholische Königin um jeden Preis ruiniren. In jedem Falle beraubte der Tod Riccio's sie ihres besten Dieners, eines hellsehenden Diplomaten und charakterfesten Mannes, eines ehrenhaften Beamten und Katholiken. Da trotz der Einrede einiger Verschworenen darauf bestanden wurde, daß die Blutthat in Gegenwart der Königin geschehe, die sich in gesegneten Umständen befand, so ist klar, daß man es direct auf ihr Wohl und das ihres Kindes abgesehen hatte. Wie Darnley, der Vater und Gatte, hierzu seine Einwilligung geben konnte, begreift man nicht. Er übernahm es sogar, bei der Königin zu bleiben und sie durch die schamloseste Heuchelei in falsche Sicherheit einzuwiegen. Wenn die Königin ohne Unfall den Schrecken überlebte, hoffte man auf jeden Fall, ihren Ruf für immer zu schänden, und das war den Rebellen das Wichtigste, da Maria, trotz ihres Katholicismus und aller Angriffe Knorens ungeachtet, noch immer beim Volke beliebt war. Aber nicht nur der Gatte verschwor sich auf diese Weise gegen ihr Leben und ihre Ehre — obenan auf dem Verpflichtungsschein der Mörder stand Murray, ihr eigener Bruder. Und da sich diese traurigen Subjecte noch obenein für die Ausführung ihres Planes mit den Douglas, den Feinden ihrer eigenen Familie, verbündeten, und das nöthige Geld von England bezogen, so ist das Complot ein Landesverrath und ein Verrath an ihrer legitimen Herrscherin. Der englische Gesandte war wochenlang zuvor in Alles eingeweiht, Cecil über Alles genau unterrichtet und zwar so früh, daß er mit der größten Bequemlichkeit die Schandthat hätte verhindern können. Die weite Verzweigung und diplomatische Vorbereitung derselben zeigen schon zur Genüge, daß es sich nicht um eine persönliche Othello-

Geschichte, sondern um einen Staatsstreich handelte. Daß Knox nicht nur indirect durch seine alttestamentlichen Brandreden in die Sache verwickelt war, ist mehr als wahrscheinlich. Gleich den andern Verschwörern floh auch er sofort nach der That und ließ sich monatelang nicht mehr in Edinburgh blicken. Diese Vereinigung aller feindlichen Elemente zu ihrer Vernichtung macht offenbar die Lage Maria's viel schrecklicher und tragischer, als sie es später in Fotheringhay war.

Sie saß noch auf dem Throne, 25 Jahre alt, — aber völlig isolirt. Den einzigen Halt für ihre Interessen hatte sie an dem bei den Schotten verhaßten Fremdling und an der Popularität, die sie selbst noch beim Volke genoß. Die mächtige Elisabeth mit ihren gewissenlosen Staatsmännern, der schottische Adel und die wüthenden Häupter der puritanischen Revolution waren zum furchtbaren Geheimbund verschworen, um ihr den einen treuen Staatsmann noch zu rauben und ihrem bisher makellosen Ruf das Brandmal des Ehebruchs aufzudrücken; der eigene Bruder und der Gatte standen an der Spitze dieser Verschwörung! Unten in Darnley's Zimmern wurde das Complot berathen, aus ihnen stiegen die Verschworenen an dem verabredeten Abend herauf in die Zimmer der Königin. Aus der geheimen Thüre trat der fanatische Ruthven, der sich von seinem Krankenlager erhoben hatte, um, bleich und abgemagert, seine letzte Kraft an diese Schandthat zu verwenden. Mit seltener Geistesgegenwart erhob sich die Königin und fragte Darnley, ob er die Herren eingeladen. Der Heuchler vermochte kaum Nein zu sagen, während Maria den Verschwörern befahl, augenblicklich das Gemach zu verlassen. Ihr majestätischer Blick und ihre feste Haltung verwirrte einen Moment die Elenden. Zufällig war es, daß Zuruf von unten sie ermuthigte. Dann drangen sie auf den unglücklichen Riccio ein, und da die Königin sich anschickte, ihn zu vertheidigen; ward ihr eine Pistole auf die Brust gesetzt, bis der treue Diener gemeuchelt zusammensank. In der Verwirrung stürzte der Tisch mit den Leuchtern um, und die Mörder hieben so toll um sich, daß sie einander selbst verwundeten. Als die Kunde in die Stadt drang und das Volk sich noch in der Nacht um den Palast schaarte, um der Königin Hilfe zu bringen, entblößten die Rebellen abermal ihre Waffen und drohten ihr, sie „in Riemen zu schneiden", wenn sie sich am Fenster zeige. Folgenden Tags erschien dann Murray im Palaste und condolirte seiner Schwester, und die Arglose warf sich ihm um den Hals und sagte unter Thränen: „Wenn Du da gewesen wärest, so hätte man mir solches nicht angethan!" Einige Wochen

später las Maria mit ihren eigenen Augen den Namen Murray auf dem entdeckten Verpflichtungsschein der Mörder obenan.

Ich brauche kaum zu sagen, daß solche Erinnerungen auf dem Schauplatz der Begebenheiten selbst, bei der düsteren Decoration des alten Palastes, Angesichts der Porträts Maria's und Murray's, eine ganz dramatische Wirkung hervorbringen.

Am nordöstlichen Ende des Palastes angebaut, theilweise bei einer Reparatur von demselben verschlungen, ist die ehemalige Abteikirche und königliche Kapelle zum heiligen Kreuz — eine prachtvolle gothische Ruine. Die Mauern sind fast ganz erhalten. Das Hauptportal an der Westseite ist ein Prachtstück reicher Architektur, die Bogen sind mit Laubwerk, die Kapitäler theils mit Laubornamentik der mannigfaltigsten Zeichnung, theils mit Vögeln und grotesken Figuren, das Architrav mit einer Reihe von Engeln geziert; das Ganze stammt aus der guten Zeit der englischen Gothik. Nördlich steht noch der eine Thurm — der andere fiel einer Erweiterung des Palastes zum Opfer — im Übergangsstil vom Romanischen zum Gothischen. Die Inschrift besagt, daß Karl I. (Carolus rex optimus) die halbverfallene Basilika restaurirt habe Anno Domini 1633, was aber ein Humbug ist, da er bloß ein paar Bagatellen aufflicken ließ. Die Hauptsache ist aus dem zwölften Jahrhundert.

Zwei Reihen herrlicher Säulenbündel theilen die Kirche in drei Schiffe, welche die wohlerhaltene Ostmauer sehr gefällig abschließt. Das Hauptfenster ist spät-gothisch. Der Boden ist theils mit feinem, gutgehaltenen Rasen bewachsen, theils wie die Wände ringsum mit Grabmälern besetzt. Die Gräber sind übrigens von keiner sonderlichen historischen Bedeutung, meist von Notabilitäten aus der nachreformatorischen Zeit. Unter sie hat sich ein einziger Katholik, ein Prior aus dem fünfzehnten Jahrhunderte, dem Bildersturm entronnen, zufällig verirrt. Sehr bedeutsam muß die alte Königsgruft gewesen sein, ihre Särge wurden aber 1688 bei einem Volksaufstand zertrümmert und es ist nur noch ein Bericht über ihren Inhalt vorhanden. Von der Gruft sieht man bloß das Portal, einen romanischen Bogen, wohl den ältesten Theil des ganzen Gebäudes, in einer Ecke. Die Ruine ist überaus schön, wohl gepflegt und macht einen ruhigen, melancholischen Eindruck. Ihre künstlerische Vollendung sagt, was hier zertrümmert worden ist, und ihr Zustand bezeichnet einerseits die Verwilderung, welche die Revolution des sechzehnten Jahrhunderts angerichtet hat, andererseits die ästhetische

Reue, welche ein civilisirteres Geschlecht über die Leistungen seiner vandalischen Vorväter empfindet. An geschichtlichen Reminiscenzen fehlt es natürlich nicht; eine ganze Reihe von Königen hat da ihre Hochzeit gefeiert, ihre Prinzen getauft, ihre Feierlichkeiten gehalten und ist dann durch die enge Pforte in die Todtengruft gestiegen. Maria von Geldern und Margaretha von Dänemark standen hier am Traualtar. Ein päpstlicher Legat überreichte hier Jakob IV. eine Königskrone und das Staatsschwert, das noch unter den Reichskleinodien aufbewahrt wird, ein Geschenk Papst Julius' II. Hier reichte Maria Stuart dem unwürdigen Darnley die Hand. Hier dauerte die Feier des heiligen Meßopfers noch fort, als alle Kirchen weit und breit schon von den „Brüdern des Bundes" geschändet waren; aber auch hier verschwand es endlich mit dem Sturz der unglücklichen Königin. Mit dem Glanz des katholischen Gottesdienstes zog übrigens auch die Herrlichkeit der Könige von dannen — nur zeitweilig leuchtete noch ein paar Mal etwas davon auf. Während der französischen Revolution fand der Graf von Artois hier eine Zuflucht, 1831 kam er als Exkönig Karl X. wieder hierhin zurück. Seit 1850 besucht die Königin Victoria den Palast gewöhnlich einmal im Jahre.

Der ganze Complex der Gebäude ist wohl das interessanteste Bauwerk von Schottland — ein Abriß seiner Geschichte. Dort die prachtvolle Abteikirche aus dem zwölften Jahrhunderte — glückliche Könige ziehen da ein und aus, umgeben von Erzbischöfen, Bischöfen, Großwürdenträgern des Reiches, Rittern und Schildknappen, Mönchen und glänzendem Gefolge; daneben die düstere Burg Maria Stuarts — gekrönte Räuber spinnen da ihre Complotte, Knox donnert da gegen die Messe, die Herrlichkeit der Stuarts entflieht mit der unglücklichen Maria, und Schakale des Bildersturmes wühlen die Königsgräber auf; neben die Burg tritt der vornehme Palazzo Karl' II., — da flackert noch ein paar Mal die Lebensflamme des erlöschenden Königshauses auf, und endlich wird er zum Zufluchtsort eines verbannten Herrschers und zuletzt zum Absteigequartier der englischen Königin. Von Anfang bis zu Ende eine ergreifende Elegie! Ich brauche sie Ihnen nicht auszuführen.

Nun in die Stadt zurück! Wir gehen dießmal durch die Pfaffengasse (Canongate) hinein in's Herz der alten Stadt. Der Spaziergang ist interessant, weil sich noch viel Alterthümliches, Geschichtliches erhalten hat. Erst kommt eine ziemlich ärmliche Partie, dann wird es mehr bürgerlich, vornehm-bürgerlich und endlich vornehm, und dann heißt die Straße nicht mehr Canongate, sondern Highstreet. Unterwegs ist viel

Ergötzliches und Merkwürdiges zu sehen. Weil es aber nicht so kurzweilig zu lesen wie zu sehen ist, will ich kurz machen. Da begegnet uns erst das Wirthshaus zum „Weißen Rößle", eine alte Herberge, in welcher der berühmte Dr. Johnson am Ende des vorigen Jahrhunderts logirt haben soll. Es war selbiger aber ein eben so delicater als gelehrter Herr, und da er eine ihm vorgesetzte Limonade nicht süß genug fand und der Wirth ihm dadurch zu helfen suchte, daß er ihm brüderlich mit seinen höchsteigenen Fingern ein Stück Zucker in das Glas warf, so hielt er diese Hilfeleistung für eine Schw ....., schüttete die Limonade zum Fenster hinaus und schrieb nachher in seine Reisebeschreibung, die Schotten seien alle Finken, aber mit einem Schmier davor. Dafür wird die Geschichte noch heutigen Tags erzählt und macht den Doctor fast berühmter, als Alles was er an's Licht gegeben hat. Weiterhin kommt der Canongate Tolbooth, ein altes Justizgebäude von französischem Stil aus der Zeit Jakobs des Theologen, ein düsterer Bau, in dem ich aber nicht gern sitzen möchte, wenn es auch bloß für zwei Tage und auf Reichskosten wäre. Nun folgen mehrere curiose alte Häuser, darunter Morayhaus, von einer Tochter Dudley's gebaut, jetzt eine Normalschule für eine Pfarrei der Free Church. Endlich kommen wir zum Hause John Knorens, des „ehrwürdigen Patriarchen", der, wie Morton bei seiner Leichenfeier sagte, „nie das Antlitz eines Menschen fürchtete", aber auch das Antlitz Gottes nicht, und wenigstens nach Riccio's Ermordung Reißaus nahm, der, als Priester wegen Unsittlichkeit excommunicirt, das reine Evangelium predigte und aus Uneigennützigkeit noch im 60. Jahre die sechzehnjährige Tochter eines reichen Lords heirathete, der fürchterliche Agitator, der dieß Land um die Religion seiner Väter brachte und die Künste und Literatur desselben, so viel an ihm lag, gründlich zertrümmert hat, eine noch abstoßendere Gestalt, als die des ihm geistesverwandten Calvin. Auf seiner Hausthür steht das große Gebot der Liebe: Liebe Gott über Alles und deinen Nächsten wie dich selbst! — die furchtbarste Ironie, denn an dem ganzen Menschen war ja keine Faser von Liebe. Jetzt wird aber die Straße schon zur Highstreet und öffnet sich bald auf einen Platz, der nur leider zu eng ist, um die ihn umgebenden Gebäude gehörig hervortreten zu lassen. In der Mitte ist die alte Kathedrale St. Giles, an ihrer Seite eine Reiterstatue Karl' II. in altrömischem Costüm; südlich, westlich und östlich ist der Platz von dem ehemaligen Parlamentsgebäude, jetzigem Gerichtshof, begrenzt; nördlich von der Kathedrale setzt sich die Straße nach dem Schloß hin fort.

Der Platz war früher Kirchhof und eine Steinplatte bezeichnet noch die Grabstätte des Reformators Knox.

Da ich noch nie ein englisches Gerichtsgebäude gesehen, versuchte ich in das Parlamentshaus einzudringen, und es gelang — wir wurden recht freundlich überall herumgeführt. Die Säle sind hell, geräumig, Alles trefflich eingerichtet. Sehr interessirte mich ein Apparat, vermittelst dessen Criminalgefangene augenblicklich in die Sitzung eingeführt und eben so schnell aus derselben entfernt werden. Es ist eine feste Kanzel mit hoher Brüstung in der Mitte des Saales, die mittelst eines Mechanismus sofort in den untern Stock hinabgelassen werden kann, in ein Lokal, das mit den gewöhnlichen Haftlokalen in Verbindung steht. Der Macer, der Gerichtsdiener, hat nur an einer Feder zu drücken und der Gefangene erscheint — ein Ruck, und er verschwindet. Um verschiedene Gefangene zu unterscheiden, hat er ein Zifferblatt an seinem Pult, dessen Zeiger verschiedene Zeichen nach unten telegraphiren. Sehr ergreifend soll dieß Verschwinden sein, wenn ein Todesurtheil gesprochen. Der Richter im Hermelinmantel hält dann eine Rede an den Delinquenten, und wenn er geendigt, wird der Verurtheilte plötzlich den Blicken Aller entzogen. Ich dachte unwillkürlich an das Gericht, das unmittelbar auf den Tod eines jeden Menschen folgt — ein Augenblick isolirt ihn von Allem, enthält Klage, Proceß, Urtheil und Vollstreckung in der entscheidenden Blitzeseile eines Gedankens, und nimmer öffnet sich der Boden, um an Mitleid, Gunst, Vertheidigung der Mitwelt zu appelliren. Quid sum miser tunc dicturus, quem patronum rogaturus?

Das Gebäude sieht im Ganzen ziemlich neu aus, obwohl es aus der Mitte des 17. Jahrhunderts stammt. Der einzige Theil, der bei der successiven Restauration etwas von seinem alten Gepräge behalten hat, ist die große Halle, die über 30 Meter lang und mit einem stattlichen Dach von Eichengebälk überwölbt ist. Bis zur Vereinigung Schottlands mit England diente sie als Parlamentssaal, jetzt als Salon für die Richter und Advokaten. Dem entsprechend sind die Wände mit Porträts und Statuen berühmter Rechtsgelehrter, Staatsmänner und Richter geschmückt, unter denen sich einige sehr feine Stücke befinden. An die alte Würde des Saals erinnert ein großes gothisches Fenster, das die erste Eröffnung des Gerichtshofes durch Jakob V. 1537 darstellt; der König, umgeben von Bischöfen, Großwürdenträgern und Richtern, hält die päpstliche Bestätigungsurkunde in der Hand, welche

der Präsident knieend entgegen nimmt. Das Bild kostete 2000 L., es wurde zu München gefertigt, die sehr schöne Zeichnung rührt von Kaulbach her, und stammt aus einer Zeit, in welcher der Künstler sein Talent noch nicht dem Hasse gewidmet hatte. In dem ersten Gerichtssaal des Landes eine so interessante katholische Reminiscenz verkörpert zu finden, freute mich natürlich. Es ist das allerdings noch lange kein Liebeszeichen für die katholische Kirche; aber es ist ein deutliches Zeichen von dem Untergang des intoleranten, barbarischen, kunstfeindlichen Zelotismus, der das schöne Land und das edle, poetische Volk so lange geknebelt und gefangen hielt. Diese Fesseln sind gesprengt. In dem Gebäude befindet sich auch die sogenannte Advokatenbibliothek, die reichste Bücherei von Schottland (200,000 Bde. und 1700 Manuscripte) und die wichtigste Fundgrube für schottische Geschichte und Literatur. Der Bibliothekar Dr. Laith gehört zu den Männern, welche für Wiederbelebung der historischen Studien und der Kunst am meisten geleistet haben. Vieles ist hierin auch dem Bannatyne Club zu verdanken, welcher einen großen Theil schottischer Geschichtsquellen publicirt hat. Sein Gründer war Sir Walter Scott.

Schade, daß das Wiederaufleben der Kunst nicht einige Decennien früher begonnen hat; die Kathedrale St. Giles wäre dann wohl, wie die in Glasgow, ein Prachtstück der Architektur geworden. Aber man restaurirte hier etwas zu früh und in Folge dessen hat der Bau viel verloren. Da er groß ist, so erwartete ich natürlich, meine Augen an einem langen, prächtigen Schiff und Chor zu weiden. Aber, o jemine! kaum eingetreten, sah ich, daß das mächtige Kreuz des Domes durch Wände im Innern in vier Gebetshallen getheilt und dadurch vollständig verloren ist. Ich kam auf den Gedanken, es möchte das der Theilung der presbyterianischen Kirche entsprechen, die Old Church oder wie man hier sagt Kirk, die Freikirche, die Vereinigte Kirche und die Frei Vereinigte Kirche wären übereingekommen, sich in die eine Kirche zu theilen und dadurch einige Einheit in der Mannigfaltigkeit zu erhalten. Aber ich ward bald eines Bessern belehrt. Die ganze Kathedrale gehört noch der alten Kirche. Aber da es für die Prediger schwerer ist, in einem so großen Raume zu predigen, und für die Zuhörer schwerer, die Predigt zu verstehen, und für die Heizer schwerer, den Raum zu wärmen, und da schließlich doch Alles auf eine bequeme Anhörung des „Wortes" ankömmt, so hat man den imposanten Bau geviertheilt, wie man's ja mit so vielen Bekennern der katholischen Religion gemacht hat. Viel-

leicht haben auch Standesrücksichten mit obgewaltet. Denn die Abtheilungen sind nicht gleich vornehm. Wahrscheinlich erschien es dabei praktischer, vier gleichzeitige Gottesdienste zu halten, als vier successive. So wurden die Klassen etwas vertheilt, ohne daß die allgemeine Tagesordnung dabei litt.

Die vornehmste der vier Kirchen, die übrigens sämmtlich noch recht geräumig sind, bildet das ehemalige Chor. An die Stelle des Altars ist der Communiontisch getreten, ein steinerner Tisch, um den man herumgehen kann. Ihm gegenüber sind prachtvolle gothische Chorstühle am andern Ende, für die Richter und Ältesten, in der Mitte der Thron der Königin. Den Säulen entlang, welche die Kirche theilen, laufen mehrere Reihen ähnlicher, aber nicht so reichgeschnitzter Sitzplätze, und bilden in der Mitte einen Gang. Alles ist sehr elegant ausgeführt. Es frappirte mich im ersten Augenblick, den Thron der Königin nennen zu hören. Wohnt sie denn dem presbyterianischen Gottesdienst bei? Ja wohl. In Schottland ist die presbyterianische Kirche die Staatskirche und daher die des Staatsoberhaupts. Uns kommt das sonderbar vor, bei unsern Begriffen von der Einheit der Kirche. Aber hier stößt sich kein Mensch daran, man findet es ganz natürlich, daß die Königin hier an der Spitze der „Ältesten", wie in England an der Spitze des Episkopates steht. Der Wechsel des Gottesdienstes gilt gar nicht, wie es nach unserer Anschauung wäre, als Wechsel des Bekenntnisses, sondern nur als Wechsel accidenteller Formen, die auf das Heilsgeschäft keinen bestimmenden Einfluß ausüben. Dieß zeigt Ihnen wiederum, wie dem Puritanismus eigentlich die Spitze abgebrochen ist; denn er hat durch Jahrhunderte für seine Ausschließlichkeit gekämpft, und wenn er nicht ausschließlich ist, so ist er, bei der kunstlosen Langweiligkeit seines Cultus, der Episkopalkirche gegenüber in offenbarem Nachtheil. Das hat ihn gezwungen, seine stachlichte Eckigkeit etwas abzuschleifen und langsam wieder etwas Schmuck, Glasgemälde, Ornamentik, kurz ritualistische Elemente in seine kahlen Räume zurückzuführen.

Daß das Aufgeben der Ausschließlichkeit in vielen Gemüthern religiöse Verflachung zur Folge haben muß, liegt auf der Hand. Der Küster indeß in der vornehmern Halle, wie die Küstersfrau in der anstoßenden, versicherten mich, daß der Gottesdienst gut besucht werde. Die Richter halten hier vor jeder Quartalsitzung ihre Andacht und ziehen dann von hier zum Gerichtsgebäude hinüber. Wenn ich mich recht erinnere, wurde mir die Zahl der Jahres-Communionen in dem vornehmern

Flügel auf 470, die in dem mindern auf 1100 angegeben. Der Küster machte mich auf ein rundes Medaillon aufmerksam, in welchem sich die vier Rippen eines Bogengewölbes trafen, die Inschrift sei bei einer Reparatur entdeckt und von ihrem Kalküberwurf befreit worden, sie enthalte eine römische Signatur und den Anfang eines römischen Gebetes. Ich war ihm indeß schon lange vorausgeeilt und hatte den gothischen Namenszug des Erlösers mit dem Anfang des englischen Grußes von Herzen begrüßt. Also auch hier ist es nicht gelungen, das Heiligthum gründlich zu „säubern", und des Engels Gruß lobsingt noch immer diejenige, welche gepriesen werden soll von allen Geschlechtern.

Von St. Giles steigt die Straße stärker als bisher an den Schloßhügel hin. Ich begegnete da noch einigen gelungenen alten Wohnhäusern, sehr einfach und schmucklos, aber mit vorragendem Dach und doppelter Hausthür, die eine zu ebener Erde, die andere am ersten Stock, zu dem eine Steintreppe emporführt. Die Straße mündet auf eine breite Esplanade, die als Exercirplatz dient. Eine Fallbrücke führt über den Graben, der den Schloßfels von der Stadt trennt. Die Feste, welche sich unregelmäßig auf dem Felsen emporthürmt, sieht auch hier noch recht imposant aus. Ein von beiden Seiten befestigter Weg geleitet in steilen Windungen hinauf. Die Gebäude, Kasernen, Magazine, Festungswerke sind meistens neu oder erneuert, doch schauen noch ältere Partien dazwischen hervor und das Ganze sieht viel kriegerischer, unüberwindlicher aus, als es wirklich ist. Der Fels ist bloß 120 Meter über der Meeresfläche; da er aber völlig jäh nach drei Seiten abfällt, und jeder Riß mit Mauern oder Gebäuden verkleidet ist und über diesen wieder neue Terrassen mit Fels und Mauern unregelmäßig aufsteigen, so wird die Höhe für das Auge bedeutend vergrößert. Im Mittelalter war die Burg so gut wie uneinnehmbar, das größte und bedeutendste Kastell in ganz Schottland. Mit seinen vielen Häusern und Terrassen, von denen die erstern meist als Kasernen, die andern als Exercirplätze dienen, ist es fast wie eine kleine Stadt. Der ehemalige Palast, der es krönt, liegt gegen Süden. Er besteht aus mehreren Gebäuden, die auch als Kasernen dienen und einen viereckigen Hof einschließen.

Hier wurden uns in einem ältern Flügel zwei historisch merkwürdige Gemächer gezeigt. Das eine, ein kleines, unregelmäßig getäfeltes Zimmer, ist der Platz, wo Maria Stuart den König Jakob geboren. Eine Inschrift mit dem schottischen Wappen bewahrt die Er-

innerung an das Ereigniß. Es ist ein frommer, gutherziger Segenswunsch, der aber leider nur in sehr schmerzensreicher Weise in Erfüllung ging. Er würde auf Deutsch etwa lauten:

„Herr Jesus Christ, der gekrönet ward mit Dorn,
Bewahr' die Frau, deren Erbe hier ward gebor'n,
Schenk' ihrem Sohn Erbfolger, daß er lang regier'
Dieß Reich im Frieden, wenn's gefällt so Dir,
Verleih' auch, Herr! daß das, was sie gebeut,
Zu Deinem Ruhm und Ehren vollführt werd' jederzeit.
19. Juni 1566."

Das andere Zimmer enthält die schottischen Reichskleinodien, die Krone und das Scepter Jakob' V., das Prachtschwert, das Jakob IV. von Julius II. erhielt, und noch einige andere königliche Schmucksachen. Das Schwert ist ein herrliches Stück alter Arbeit, und die Erinnerung an den kriegerischen Papst gibt ihm nicht wenig Interesse. Was man hier wie anderswo an päpstlichen Reminiscenzen trifft, zeigt, daß das Papstthum nur dazu diente, den Glanz und die Kraft der königlichen Autorität zu erhöhen. Man findet Kronen und Juwelen, mit denen es die Fürsten schmückte — nirgends Ketten, die es ihnen schmiedete.

An den Exercirplatz, der heute noch Parlamentshof heißt, stieß früher ein älteres Parlamentsgebäude, jetzt ein Spital. Etwas weiter unten ist eine Platform, die nach Norden vorspringt und die herrlichste Aussicht bietet. Denn da liegt die ganze Stadt vor mir — gerade unten am Fels die prächtigen Gärten und der Bahnhof, die Prince's Street bis Calton Hill, die neue Stadt mit ihren regelmäßigen stattlichen Quartieren, rechts die Altstadt mit ihrem bunten Durcheinander von Häusern der drei letzten Jahrhunderte, weiter hinaus köstliche Landschaft mit Villen und Weilern bis Leith, und dann der lichtblaue Firth of Forth mit seinen Schiffen, Seglern und Dampfern und jenseits duftige Hügel, die den Horizont begrenzen. Da von der Neustadt viel mehr sichtbar ist, als von der Altstadt, eine Menge der schönsten und elegantesten Kirchen, gothische Thürme und Renaissance-Kuppeln die stattlichen Häuserreihen unterbrechen, die schönsten Gebäude sich ziemlich nah um die Gärten unten vereinen, so macht die Stadt einen wahrhaft fürstlichen Eindruck; die Thürme der Altstadt aber und ihre unregelmäßigen Häuserreihen fügen der Pracht auch etwas Romantik hinzu und erhöhen nicht wenig das Malerische des ganzen Bildes. Das war einmal eine Stadt nach meinem Geschmack, nicht an allen Ecken und

Kanten mit Kaminen verspickt und mit Rauchsäulen verschwefelt, sondern offen, freundlich und angenehm, nicht um ein Jahrhundert in der Civilisation zurück, aber auch noch nicht in moderner Langweiligkeit aufgegangen, keine schmutzige Antiquität, aber auch keine steife Linearzeichnung — vielmehr eine überaus glückliche Verbindung der mannigfaltigsten Elemente um ein altehrwürdiges geschichtliches Centrum.

Was meine Freude aber nicht wenig erhöhte, war, daß dieser glänzende Punkt mit der ältesten Kapelle Edinburghs geschmückt ist, einem kleinen romanischen Heiligthum aus der Zeit der hl. Margareth, Königin von Schottland. Der feste, kleine Bau wurde lange Jahre als Pulvermagazin gebraucht, aber 1853 durch einen tüchtigen Architekten restaurirt. Eine Inschrift erklärt, daß diese Kapelle, durch die Nachlässigkeit des undankbaren Vaterlandes verfallen, unter den Auspicien Victoria's, einer Tochter Margaretha's, wiederhergestellt worden sei. Hören Sie, ich habe schon mehrmal, wie das in England der Brauch ist, am Altar recht von Herzen gesungen: „Domine salvam fac reginam nostram Victoriam!“ Aber als ich diese Inschrift las, wiederholte ich den Segensspruch mit noch herzlicherem Affect, mit der innigsten Begeisterung. In diesem Inselreich gibt's noch historischen Sinn, ehrlichen, vorurtheilsfreien Edelsinn, Freiheit des Urtheils!

Eine schönere Erinnerung, als die an die hl. Margareth, könnte übrigens kaum die herrliche Königsstadt krönen. Ein Engel der Liebe und Barmherzigkeit, hat sie die schottische Königskrone mit allen Juwelen der schönsten Tugend geziert. Streng gegen sich selbst, war sie eine Mutter aller Unglücklichen, eine wahre Mutter ihres Landes. Das Beispiel ihres Lebens, ihr Gebet und ihre Liebe machten aus dem leichtsinnigen, weltlichen Malcolm einen ernsten, würdigen, wohlthätigen, sich selbst beherrschenden Monarchen, der nur das Wohl des Volkes als Programm seiner Regierung anerkannte. Sie verschaffte der Kirche volle Freiheit der Entfaltung, brachte ihre Feste, Sacramente und Heilsmittel zu Ehren, stiftete unermüdlich neue Institute des Gebets, der Wissenschaft, der Wohlthätigkeit, der Barmherzigkeit; sie hob Iona, den alten Herd des religiösen Lebens, aus seinen Trümmern, errichtete neue Klöster und eröffnete den bereits bestehenden eine neue Blüthezeit. Wie keine schottische Herrscherin beförderte sie den Handel, den Verkehr mit dem Auslande, die Bildung des Volkes bis herab in die untersten Schichten, und die Pflege der Kunst.

Wie die bedeutendsten Schriftsteller anerkennen, brachte sie geräuschlos und still die merkwürdigste sociale Umwandlung des Reiches zu Stande, civilisirte Gesetz und Sitten, Sprache und Volk ohne gewaltsame Edicte und willkürlichen Zwang, ließ, mit einem Wort, ihr Reich die Segnungen des Christenthums in vollem Maß erfahren. Daß dabei das Reich auch an Kraft nach Außen nicht verlor, beweist der siegreiche Widerstand, den Malcolm den ersten normannischen Herrschern Englands geleistet. Sie starb auf diesem Schlosse. Fünfzig Jahre später ward sie den Heiligen beigezählt, eine liebliche Engelsgestalt, ein liebenswürdiger Schutzgeist, der, wie er die glücklichste Periode schottischer Geschichte herbeigeführt, so heute noch segnend über der Königsstadt und dem Reiche waltet!

A. Baumgartner S. J.

Recensionen.

Acta et decreta SS. Conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis. Auctoribus presbyteris S. J. e domo B. V. M. ad Lacum. Tom. III. Acta et decreta SS. Conciliorum, quae ab episcopis Americae septentrionalis et Imperii Britannici ab a. 1789 usque ad a. 1869 celebrata sunt. Friburgi, Herder. 1875. 4°. 1496 Col. Preis: *M.* 20.—

Vorstehender Titel ist zwar nicht ganz richtig, denn zu dem „presbyteri S. J. e domo B. V. M. ad Lacum" gehört nothwendig noch ein expulsi; allein die „Stimmen aus Maria-Laach" haben wohl am wenigsten das Recht, die Collectio Lacensis ob ihres Titels zu chicaniren. Sie sind beide in eadem causa et damnatione. Wenn die ‚Stimmen', trotzdem ihre Mitarbeiter nach Auflösung des Collegiums von Maria-Laach in der ganzen Welt zerstreut sind, in der Erinnerung an ihren Ursprung den alten Titel fortführen dürfen, so hat die Collectio diese Berechtigung in noch höherem Grade; jedenfalls wird die alte Benedictinerabtei stolzer sein auf die in ihr begonnene Collectio, welche als eine der bedeutendsten theologischen und canonistischen Erscheinungen der Neuzeit an den großartigen Sammelfleiß der Söhne des hl. Benedict erinnert, als auf die ‚Stimmen', welche nur in bescheidenen Verhältnissen und in einer mehr der modernen Zeit Rechnung tragenden Form für die gute Sache zu streiten sich bemühen. Somit lassen wir den Titel und gehen wir zum Buche selbst über.

Unter der ebenso tüchtigen als fleißigen Leitung des unermüdlichen P. Schneemann geht die Sammlung der neueren Concilien ihrem Ende entgegen; der dritte Band liegt fertig vor, und wie wir vernehmen, ist ein vierter im Drucke so weit vorgeschritten, daß er in den nächsten Wochen ausgegeben werden kann. Während dieser letztere, welcher nach dem Plane der Sammlung in der Reihenfolge der Bände den zweiten Platz einzunehmen bestimmt ist, die Concilien der orientalischen unirten Kirchen, sowie eine von P. Schneemann veranstaltete werthvolle Zusammenstellung römischer Entscheidungen über das orientalische Kirchenrecht enthalten wird, bringt uns der dritte, jetzt vorliegende Band die Concilien der Länder englischer Zunge. Es ist wohl der reichhaltigste, den wir erwarten dürfen; bietet er uns doch die Acten von nicht weniger als 47 wichtigen kirchlichen Versammlungen, die in drei verschiedenen Welttheilen, in Europa, Nordamerika und Australien,

gehalten wurden. Außer drei Nationalconcilien von Baltimore in den Vereinigten Staaten und von Turles in Irland haben wir an Provinzialconcilien 10 von Baltimore, 4 von Quebec (Can.), je 3 von Tuam (Irl.), Westminster (Engl.), New-York und Cincinnati (Ver. St.), je 2 von New-Orleans und St. Louis (Ver. St.), Jamaica (Antillen) und Australien, je 1 von Armagh, Cashel und Dublin (Irl.), Oregon (Ver. St.) und Halifax (Can.). Dazu kommen endlich noch einige kleinere kirchliche Versammlungen.

Es kann offenbar unsere Aufgabe hier nicht sein, auf den Inhalt der in diesem Bande enthaltenen Decrete näher einzugehen; wir möchten nur ein paar Punkte berühren, die beim einfachen Durchblättern des stattlichen Bandes dem Leser sich gleichsam von selbst aufdrängen und uns die Wichtigkeit des hier vorgelegten Materials recht eindringlich vor Augen legen.

So weit die Länder, in denen die uns hier gebotenen Concilien gefeiert wurden, auch auseinander liegen, so haben sie doch einen gemeinsamen Charakter, der gerade für unsere Zeit hervorgehoben zu werden verdient. Die vollständige Trennung zwischen Kirche und Staat, welche trotz ihrer unheilvollen Wirkungen als ein minus malum gegenwärtig auch von nicht wenigen deutschen Katholiken ersehnt und erstrebt wird, ist in den Vereinigten Staaten und den britischen Colonien schon längst zur Thatsache geworden. Daher haben denn auch die nordamerikanischen und britischen Bischöfe bei ihren Versammlungen auf Verhältnisse, die unseren europäischen ererbten Zuständen oft geradezu entgegengesetzt sind, Rücksicht nehmen müssen. So wird dieser Band mit seinen Decreten gerade für unsere Zeit höchst interessant, indem er so recht klar zeigt, wie die Kirche sich in die schwierigsten Verhältnisse zu fügen weiß und gegen die schlimmsten Übel Heilmittel ersinnt, wie sie unabhängig von jedem politischen System existirt und ebensosehr in Republiken als in Monarchien prosperirt, wofern sie nur nicht mit Gewalt geknebelt und niedergehalten wird. Wir finden hier Belehrungen über das Verhalten der Kirche gegenüber dem atheistischen Staate mit seinen hochgepriesenen modernen Erfindungen der Civilehe und der confessionslosen Schule, über die Betheiligung der Geistlichkeit und des Volkes an den politischen Wahlen, über die Presse und das ganze Zeitungswesen, kurz über alle brennenden Fragen der Gegenwart, über welche bei den älteren Canonisten wenig oder gar nichts zu finden ist. Indem aber die Collectio zum ersten Male alle Synoden jener Länder, in denen die Trennung zwischen Kirche und Staat durchgeführt ist, zusammenfaßt, indem sie in den Supplementen die auf jene Fragen bezüglichen römischen Entscheidungen darbietet, indem sie endlich in den äußerst sorgfältig angelegten und ausführlichen Indices das ganze Material ordnet, vergleicht und überarbeitet, bietet sie der canonistischen Wissenschaft ein Hilfsmittel, wie ihr in der Neuzeit kaum ein anderes geboten wurde.

Ein zweiter Punkt, welcher beim Durchblättern dieses dritten Bandes sofort auffällt, ist die verhältnißmäßig geringe Seitenzahl, welche besonders die amerikanischen Concilien einnehmen. Während die Beschlüsse anderer Concilien ansehnliche Quartbände füllen, finden die Decrete der nordamerikanischen Synoden auf wenigen Seiten Platz. Allein dafür kamen auch die Bischöfe der Ver-

einigten Staaten in den letzten vierzig Jahren nach der Vorschrift des Tridentinums fast ganz regelmäßig in jedem Triennium zusammen, langsam, aber stetig am Ausbau der jungen amerikanischen Kirche arbeitend und dieselbe immer mehr und mehr, soweit es natürlich die ganz verschiedenen Verhältnisse gestatteten, nach den Gesetzen des allgemeinen Kirchenrechtes einrichtend. In der Vorberathung zum ersten Concil war der Beschluß gefaßt worden, nichts anzuordnen, was nicht leicht auszuführen sei: nihil sancietur quod executioni mandari facile non possit (col. 11). Rom war weit entfernt, eine so weise Maßregel zu tadeln; im Gegentheil milderte es mehrere Beschlüsse der ersten Synode, „weil es zu schwer sei, eine allgemeine Gewohnheit durch ein Gesetz zu ändern". Auf diese Weise wurde allmählich, aber solide, jener herrliche Bau des amerikanischen Kirchenwesens aufgeführt, den jetzt Viele mit Freude und Hoffnung begrüßen, Viele mit Furcht und Angst betrachten, Alle aber bewundernd anstaunen. Das Wachsthum der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten tritt uns so recht anschaulich in diesem Bande der Collectio entgegen. Von einer unscheinbaren Diöcesansynode entwickelt sich vor unsern Augen die kirchliche Gesetzgebung bis zu jenen glänzenden Plenarconcilien von Baltimore, wie deren die Kirchengeschichte nur wenige zu verzeichnen hat; aus einem nothdürftig gegründeten Bisthum sehen wir im Laufe von 80 Jahren 11 blühende Kirchenprovinzen entstehen. Wer hatte wohl, als Pius VI. im Jahre 1789 das Bisthum Baltimore creirte und Msgr. Carrol zum ersten und einzigen Bischof der Vereinigten Staaten ernannte, auch nur zu vermuthen gewagt, daß das erste Jahrhundert der neu gegründeten nordamerikanischen Kirche nicht zu Ende gehen werde, bis sich in der Kathedrale von Baltimore ein Nationalconcil der Kirche der Vereinigten Staaten versammeln könne, an dem mehr als ein halbes Hundert Bischöfe Theil nähmen? Wir glauben den Wünschen mancher Leser entgegenzukommen, wenn wir ihnen bei dieser Gelegenheit eine Übersicht über die heutige kirchliche Eintheilung der Vereinigten Staaten Nordamerika's vorlegen; wir entfernen uns dabei nicht zu weit von unserm Gegenstande, da ja das Material zu dieser Übersicht theilweise in dem zu besprechenden Bande uns an die Hand gegeben wird und wir das hier zerstreut Vorliegende nur zusammenzustellen und durch anderweitige Notizen zu ergänzen brauchen. Indem wir aber die Kirchenprovinzen und die einzelnen Bisthümer nach ihrem Alter ordnen, das Jahr ihrer Gründung beifügen, die Staaten andeuten, über welche sie sich erstrecken, tritt uns das schrittweise Wachsthum und die stets zunehmende Ausdehnung der nordamerikanischen Kirche noch klarer entgegen, als es beim Studium der Concilien selbst der Fall ist.

1. Als ersten Keim des ganzen kirchlichen Gebäudes der Vereinigten Staaten haben wir das Bisthum **Baltimore** zu betrachten. Als erstes Bisthum 1789 von Pius VI. geschaffen, im Jahre 1808 von Pius VII. zum Erzbisthum für das ganze Gebiet der Vereinigten Staaten erhoben, erstreckt sich die Kirchenprovinz jetzt nur mehr auf die südöstlichen Uferstaaten von Maryland bis Florida; zu ihm gehören die sechs Bisthümer Charlestone (1820), Richmond (1821), Savannah (1850), Wheeling (1850), St. Augustin (1857), Wilmington (1868).

2. Als Bisthum und als Erzbisthum am nächstälteſten iſt **New-Orleans,** als Bisthum von Pius VI. 1793 und als Erzbisthum von Gregor XVI. 1835 gegründet. Gegenwärtig gehören zur Kirchenprovinz New-Orleans die ſechs in den ſüdlichen Uferſtaaten von Alabama bis Texas liegenden Bisthümer Mobile (1824), Natchez (1837), Little Roc (1843), Galveſton (1847), Natchitoches (1853), San Antonio (1874) und das apoſtoliſche Vikariat Rio Grande (1874).

3. **Oregon,** als Erzbisthum 1846 gegründet, gehört zu den unbedeutenderen Kirchenprovinzen, obgleich ſie an Ausdehnung die meiſten übertrifft, da ſie die ganze Uferſtrecke am Stillen Ocean vom Staate Oregon an durch britiſch Columbien hindurch bis zum Eismeere umfaßt. Es gehören zu ihr aber nur die beiden Bisthümer Vancouver (1846) und Nesqualy (1850).

4. Zur vierten Kirchenprovinz wurde 1847 von Pius IX. **St. Louis** erhoben, das bereits ſeit 1826 Bisthum war. Nachdem im Jahre 1875 Milwaukee mit vier anderen Bisthümern und Santa Fe mit zwei apoſtoliſchen Vikariaten von ihm als neue Provinzen abgegrenzt wurden, hat es jetzt noch unter ſich ſechs Bisthümer und drei apoſtoliſche Vikariate, nämlich Dubuque (1837), Naſhville (1837), Chicago (1843), Alton (1857), St. Joſeph (1868), Peoria (1875); — Kanſas (1851), Nebraska (1859), Idaho (1868). Die jetzige Kirchenprovinz St. Louis umfaßt die inneren Staaten Miſſouri, Tenneſſee, Illinois, Jowa, Kanſas und die Territorien Wyoming und Idaho.

5. Auch die fünfte Kirchenprovinz, **New-York,** als Bisthum 1808, als Erzbisthum 1850 gegründet, hat im Jahre 1875 einen Theil ihres Gebietes für die neue Provinz Boſton abgeben müſſen. So erſtreckt ſie ſich jetzt nur mehr über die Staaten New-York und New-Jerſey und zählt noch ſechs Bisthümer: Albany (1847), Buffalo (1847), Brooklyn (1853), Newark (1853), Rocheſter (1868), Ogdensburg (1872).

6. Zur nämlichen Zeit mit New-York, nämlich im Jahre 1850, wurde auch das ſeit 1821 beſtehende Bisthum **Cincinnati** zum Erzbisthum erhoben. In den Staaten Ohio, Kentucky, Indiana und Michigan hat es unter ſich die acht Bisthümer: Louisville (oder Bardstown, 1808), Detroit (1832), Vincennes (1834), Cleveland (1847), Covington (1853), Fort Wayne (1857), Sault Ste. Marie (1857), Columbus (1868).

7. **San Francisco,** 1853 gegründet, umfaßt mit ſeinen beiden Bisthümern Monterey (1850) und Graß Valley (1868) die Staaten Californien, Nevada und das Utah-Territorium.

So weit läßt ſich die Entwicklung der nordamerikaniſchen Kirchenprovinzen größtentheils ſchon in dem vorliegenden Bande verfolgen; die vier jetzt noch folgenden ſind, wie wir oben bereits angedeutet haben, erſt im Jahre 1875 von den früher beſtehenden abgegrenzt worden.

8. **Boſton,** Bisthum ſeit 1808, wurde 1875 mit den fünf Bisthümern Hartford (1844), Burlington (1853), Portland (1855), Springfield (1870) und Providence (1872) von der Kirchenprovinz New-York abgegliedert. Die neue Provinz erſtreckt ſich über die ſogenannten Neu-England-Staaten.

9. **Philadelphia,** ebenfalls Bisthum ſeit 1808, wurde von Baltimore abgetrennt nebſt den vier anderen im Staate Pennſylvanien liegenden Bisthümern: Pittsburg (1843), Erie (1853), Scranton (1868) und Harrisburg (1868).

10. **Milwaukee** dagegen, Bisthum 1843, Erzbisthum 1875, gehörte früher zu St. Louis, ebenſo wie die vier zur neuen Provinz geſchlagenen Bisthümer: St. Paul (1850), Marquette (1857), La Croſie (1868) und Green Bay (1868), zu

denen noch das neu gegründete apostolische Vikariat Nord-Minnesota (1875) trat. Dieselben liegen in den Staaten Wisconsin und Minnesota.

11. Die letzte Kirchenprovinz endlich, **Santa Fe** (Bisthum 1850, Erzbisthum 1875), gehört ebenfalls zu den unbedeutenderen; mit den beiden zu ihr gehörigen apostolischen Vikariaten, Arizona (1868) und Colorado (1868), umfaßt sie den Staat Colorado und die beiden Territorien New-Mexico und Arizona.

Gewiß ein schöner Fortschritt! Aus dem einen Bisthum Baltimore sind seit dem Jahre 1789 eilf Erzbisthümer, neunundvierzig Bisthümer und sechs apostolische Vikariate hervorgegangen. Von diesen sind aber zehn Erzdiöcesen, siebenundvierzig Diöcesen und sechs Vikariate in den letzten 45 Jahren entstanden, also gerade in jener Zeit, in welcher die Concilien regelmäßig gefeiert wurden; auf die ersten 40 Jahre fällt dagegen die Gründung von nur einem Erzbisthum und von eilf Bisthümern. Dürfen und müssen wir da nicht die so rasche und glänzende Entwicklung in der letzten Periode in eine innere Verbindung mit der regelmäßigen Wiederkehr der Concilien bringen? Offenbar ist der Aufschwung der nordamerikanischen Kirche wenigstens zum Theil der Häufigkeit der Synoden zuzuschreiben. Wenn aber dieses, dann wird der Leser auch verstehen, weßhalb wir vorhin darauf hinwiesen, daß die amerikanischen Concilien nur wenige Seiten einnehmen, aber oft wiederkehren. Nirgendwo war zwar die häufige Feier der Synoden nöthiger, als in den Vereinigten Staaten, wo eben erst Alles in der Bildung begriffen ist und die Kirche ganz neuen Verhältnissen gegenüber steht. Nirgendwo ist aber auch der Nutzen der häufigen Concilien ersichtlicher. Insoferne nun diese öftere Feier nur durch die weise Beschränkung in den Decreten ermöglicht wurde, ist die Knappheit derselben durchaus nicht als ein Fehler, sondern als ein Vorzug zu betrachten, welcher sie würdig macht, anderen Kirchen als mustergiltige Beispiele vorgestellt zu werden.

Indessen unser Referat hat die ihm gesteckten Grenzen schon überschritten; zum Schlusse daher nur noch eine kurze Bemerkung. In Bezug auf die beiden bisher erschienenen Bände der Collectio sprach sich die protestantisch-englische Zeitschrift „Academy" dahin aus, daß dieses Werk für größere Bibliotheken unentbehrlich sei. Wir sind ganz derselben Ansicht, obgleich wir zu wissen glauben, daß sogar in Deutschland manche Universitätsbibliothek, die zu den größeren zählen will, zwar für die Acta und Decreta der Ronge'schen und Reinkens'schen Plenarconcilien, aber nicht für katholische Werke von der Bedeutung des vorliegenden die nothwendigen Fonds besitze; wir gehen aber noch weiter und möchten die Collectio auch für die Dekanatsbibliotheken gerade nicht als unentbehrlich, aber doch als äußerst nützlich bezeichnen; und dieses zunächst, weil sie die herrlichsten Pastoral-Instruktionen enthält, dann aber auch vorzüglich, weil der Herausgeber bei der Zusammenstellung der reichhaltigen Indices gerade auf den Curat-Klerus ganz besondere Rücksicht genommen hat. Trotz Culturkampf und Brodkorbgesetz empfehlen wir daher dringend dieses schöne Werk, dessen äußere Ausstattung auch seinem innern Werthe und seiner Wichtigkeit entspricht.

R. Cornely S. J.

Elementa philosophiae Christianae, auctore **P. F. Alberto Lepidi** Ordinis Praedicatorum. Volumen primum continens introductionem in philosophiam, et logicam. Löwen, C. Peeters. 8°. VIII u. 452 S.

Die Weltmacht, welche in diesem Augenblicke auf den Untergang der christlichen Kirche sinnt, hat ihre festeste Position darin, daß sie auf dem Terrain der Philosophie mit philosophischen Waffen zu behaupten trachtet, sie sei im Besitz der Wahrheit und streite für etwas Wirkliches, während der Standpunkt, für den die Kirche einstehe, ein vom menschlichen Denken völlig aufgegebener sei. Diese Thatsache fügt zu den vielen andern Gründen einen neuen hinzu, warum auf Beförderung philosophischer Studien in christlich-gläubigen Kreisen ein sehr hoher Werth zu legen ist. Wir glauben deßhalb auch keiner besonderen Rechtfertigung zu bedürfen, wenn wir auf alle literarischen Erscheinungen im Gebiete der Philosophie ein aufmerksames Auge haben.

Jüngst hat nun die Feder des hochw. P. Albert Lepidi, Professors des Dominikanerordens zu Löwen, begonnen, uns mit einem Compendium der Philosophie zu beschenken, welches, nach dem bereits vorliegenden ersten Bande zu urtheilen, neben den besten Erzeugnissen dieser Art empfohlen zu werden verdient. Der uns zur Besprechung vorliegende erste Band enthält eine kurze Einleitung in die Philosophie und als Hauptinhalt die Logik.

In der Einleitung findet der Begriff, das Bestehen, die Eintheilung, die Nothwendigkeit und der Werth, sowie der Ursprung der Philosophie eine knappe Erörterung. Es wird alsdann Einiges gesagt über das Verhältniß, welches die Philosophie im Christenthum zur übernatürlichen Offenbarung einzunehmen hat. Eine Einleitung in die Philosophie kann nicht umhin, die tiefsten Fragen und weittragendsten Sätze zu berühren. Daher die Versuchung für manchen Docenten in der Philosophie, die armen Anfänger durch die schwierigsten, verworrensten Gedankengänge hindurchzuschleppen und sie am Ende der „Einleitung" dahin zu bringen, daß sie wirklich vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr sehen und der größeren Anzahl nach an der Philosophie über und über genug haben. P. Lepidi drängt die ganze Einleitung auf 36 Seiten zusammen; durch dieses weise und feste Maßhalten zeigt er, daß er den Zweck einer philosophischen Einleitung, in präliminarischer Weise zu orientiren und aufzumuntern, richtig erfaßt hat.

Weil aber eben eine Einleitung kurz sein muß, darum ist es um so mehr nöthig, auf jedes Einzelne sowohl dem Inhalte als der Darstellung nach die minutiöseste Sorgfalt zu verwenden. Auch in dieser Beziehung können wir unsere Anerkennung dem hochw. Verfasser nicht vorenthalten. Das Einzige, was wir als minder vollkommen erwähnen zu müssen glauben, sind einige Kleinigkeiten in Bezug auf die Begriffsbestimmung der Philosophie.

Bei P. Lepidi lautet die Definition der Philosophie: cognitio certa et evidens rerum supremarum, quae naturali lumine ratiocinando acquiritur. Wir würden lieber sagen: scientia rerum per causas supremas

naturali lumine comparata. Zunächst wird wohl besser und dem Geiste der alten Schule entsprechender anstatt cognitio certa et evidens das eine Wort scientia gesetzt. Denn in eine Definition gehört nur das genus proximum; dieß ist für die Philosophie: Wissenschaft. In der Erklärung dieses Wortes hätte daran erinnert werden müssen, daß nicht jede Kenntnißnahme (cognitio), sondern nur eine dem menschlichen Vermögen vollkommen entsprechende (cognitio perfecta) mit dem Namen scientia bezeichnet wird, daß ferner die hier gemeinte Vollkommenheit der Kenntnißnahme hauptsächlich besagen will, das Erkannte müsse aus seinem Grunde aufgefaßt sein (cognitio per causam). Denn das Erkennen ist wesentlich, wie der hl. Thomas sagt, eine assimilatio intellectus ad rem; nun fließt jedes Ding gleichsam aus seinem Grunde; wenn also der Intellekt diesen wirklichen Sachverhalt in seinem Acte wiederspiegelt, mit andern Worten, wenn er das Ding aus seinem Grunde erkennt, dann weiß er. Anstatt rerum supremarum dürfte es dann wohl besser heißen rerum per causas supremas oder, was das Nämliche besagt, per rationes ultimas. Es sind nämlich von einander zu halten die res, d. i. die Dinge selber, und die rationes oder causae rerum. Die res, d. i. das ens reale, die Dinge selber, bilden den gegenständlichen Stoff (objectum materiale) der Philosophie; in den rationes oder causae, d. i. im Grunde der Dinge, liegt die Rücksicht, unter der die Dinge sich der philosophischen Betrachtung darbieten. Es heißt per causas ultimas oder supremas, weil der Philosoph die Dinge erfaßt, insofern sie aus ihrem tiefern und letzten Grunde herrühren. Der Zusatz naturali lumine comparata endlich ist erforderlich, um den Philosophen vom Theologen zu unterscheiden, indem letzterer seinen wissenschaftlichen Forschungen Glaubenswahrheiten formell zu Grunde legt, während der Philosoph sich auf das Licht seines natürlichen Verstandes beruft. Die ausdrückliche Bezugnahme auf das schlußweise Denken (ratiocinari), wie sie in der vom Verfasser aufgestellten Definition vorkommt, ist an sich auch richtig, da weder der bloße Einblick der schauenden Intelligenz, noch auch die bloße Unterstellung eines Subjectes unter ein abstrahirtes Allgemeines, wie sich dasselbe im einfachen Urtheil vollzieht, unserm Geiste alle ihm mögliche Erkenntniß verschafft, sondern nur allein das schlußweise Denken unserm Erkennen die ihm erreichbare Vollkommenheit gibt. Das Hereinziehen des Ratiociniums in die Definition scheint uns aber unnöthig zu sein, und zwar darum, weil es sich von selber versteht, daß das Erkennen, wie es in der Definition beschrieben ist, durch ein Zerlegen, Überleiten, Verbinden des Verstandes geschieht, was Alles mit dem einen Worte ratiocinari ausgedrückt werden soll.

Unsere Ausstellungen beziehen sich, wie man sieht, mehr auf den Ausdruck als auf die Sache. Dieß tritt noch mehr hervor, wenn man die Erörterungen liest, die der hochwürdige Verfasser seiner Definition hinzufügt. Hier erwähnt er auch der rationes rerum und der causae altissimae. Aber hier hätten wir eine bestimmte Erklärung erwartet, was wir uns unter causae oder rationes zu denken haben. Es wäre unseres Erachtens ganz zur Sache ge-

wesen, wenn der Verfasser mit einem Worte daran erinnert hätte, daß ein Ding innere Gründe hat, auf welche man durch irgend ein denkendes Zerlegen des Bestehenden stößt, daß es äußere Gründe hat, die durch irgend ein Zurückgreifen auf Vorhergehendes unserm Erkennen zugänglich sind; ferner, daß ein Gegenstand physische Gründe haben kann in Anbetracht seiner Veränderungen, daß er logische Gründe haben kann in Anbetracht unseres Erkennens, daß er zur Erforschung einer Zweckursache einladet vermöge der Bestimmtheit seines Wirkens. Wir erwarteten selbstverständlich an dieser Stelle nicht tiefe Erörterungen, etwa über Schopenhauer's vierfache Wurzel vom Satze des zureichenden Grundes. Aber eine Hindeutung auf alles, was in dem Worte „Grund" oder „Ursache" enthalten ist, würde einestheils, glauben wir, dazu dienen, manche Bedenken gegen die herkömmliche Definition von Philosophie (überhaupt von Wissenschaft) zu beseitigen, und würde andererseits auch für Anfänger nur geeignet sein, den Blick zu erweitern und die Hochschätzung der Philosophie zu vermehren.

Aber bekunden nicht solche Ausstellungen eine verwerfliche Kleinigkeitskrämerei? Durchaus nicht. Greifen wir z. B., um die Geduld unserer Leser nicht zu sehr in Anspruch zu nehmen, aus den erwähnten Punkten den einen heraus, daß bei der Definition der Philosophie die res und die causae rerum auseinandergehalten und beide angebracht werden, so werden dadurch gerade die beiden falschen Extreme signalisirt, welche die Philosophie der Gegenwart beherrschen. Die Idealisten sagen uns: Mit den res, d. i. einer realen Welt, haben wir nichts zu thun, über die sogenannte Erfahrung, innere sowohl wie äußere, fliegen wir hinweg, hinauf zu unsern Idealen. Die modernen Realisten hingegen sagen: Was kümmern uns die rationes rerum altissimae? wir verbleiben bei der realen Welt, bei dem, was wir schmecken und betasten können. Die wahre Philosophie muß also einestheils die res, wie sie durch die äußere und innere Erfahrung an uns herantreten, als das nächstliegende Object und den Ausgangspunkt der Philosophie anerkennen, und auch gehörig betonen, daß andere „res", d. i. Wirklichkeiten, Übersinnliches, als wirklich bestehen und von uns in wissenschaftlicher Weise erkannt werden können; sie muß anderntheils dabei verbleiben, alle Wirklichkeiten aus ihrem letzten Grunde erkennen zu wollen, d. h. alles Sein nach Möglichkeit so aufzufassen, wie es in der Wirklichkeit vorhanden ist.

Was nun die Eintheilung der Philosophie betrifft, so sind wir zufrieden, daß zunächst eine Real-, Moral- und Rationalphilosophie (Logik) unterschieden wird, wie es bereits bei den vorchristlichen Philosophen geschehen ist. Zur weitern Eintheilung der Realphilosophie sagt dann der Verfasser, in späterer Zeit habe man sie in Physik (Naturphilosophie) und Metaphysik geschieden; da sich aber heutigentages die Physik von der Philosophie emancipirt habe, so unterscheide man jetzt am besten Ontologie, Kosmologie, Anthropologie und Lehre von Gott.

Wir bedauern es fast, daß der geschätzte Verfasser uns nicht an dieser Stelle die vom hl. Thomas gegebene Eintheilung der Wissenschaften in ihren Grundzügen vorgeführt, wenigstens daß er die Gedanken des englischen Lehrers

durch Adoption der modernen Namen in etwa verdunkelt hat. Wir würden es lieber gesehen haben, wenn er der heutigen Philosophie diese Concession nicht gemacht hätte. Denn die Anschauung der alten Schule wird für die Wissenschaftslehre aller Zeiten maßgebend bleiben. Nach dem Grade der Abstraction unterschied man in der Wissenschaft eine dreifache Abstufung: Erstens die Physik; diese sieht von zufälligen Einzelheiten an den Dingen ab, beschäftigt sich mit den Gesetzen der Naturveränderungen und trachtet denselben auf den Grund zu kommen. Sie umfaßt daher alles, was man heutigentages Physik, Psychophysik, Physiologie und Naturphilosophie nennt. Zweitens die Mathematik; diese sieht auch von den sinnlich wahrnehmbaren Veränderungen der Dinge ab, hält aber daraus die Vorstellung der Ausdehnung, der Aufeinanderfolge bei und beschäftigt sich mit dem Verhältnisse ausgedehnter oder diskreter Größen. Drittens die Metaphysik, d. h. die Lehre vom Übersinnlichen, welche von allem dem absieht, was der Materie als solcher eigenthümlich ist, und auf das achtet, was über die Materie hinausgeht. Selbstverständlich kann man nun diese Dreitheilung nicht ohne Weiteres in die Realphilosophie hineintragen. Denn die Mathematik hat sich als eine Wissenschaft ausgebildet, welche sich ausschließlich mit den für continuirliche oder diskrete Größen geltenden Gesetzen und Verhältnissen befaßt, ohne sich um eine tiefere Begründung viel zu kümmern; sie ist eine Hilfswissenschaft für andere Wissenschaften und für das practische Leben geworden und hat ihren philosophischen Charakter eingebüßt. In ähnlicher Weise bezeichnet man heutigentages mit dem Namen Physik, oder sagen wir richtiger Naturwissenschaft, jene Disciplinen, welche sich innerhalb der Phänomenenwelt mit der Constatirung der Gesetze beschäftigen. Auch diese haben ein tieferes Eindringen, eine Ergründung der Naturphänomene nicht mehr zu ihrer eigenthümlichen Aufgabe, und müssen somit als von der Philosophie getrennt betrachtet werden. Nie und nimmer kann aber die Philosophie auf jenes tiefere Eindringen in die Natur, auf die Ergründung der Naturerscheinungen verzichten. Ebenso haben die der Mathematik zu Grunde liegenden Begriffe von Ausdehnung und Vielheit, Raum und Zeit für die Philosophie eine wesentliche Bedeutung. Indem sie fortfährt, sich mit dem Allem zu befassen, erhebt sie keinen Anspruch auf einen neuen Namen; man nenne sie einfach philosophische Physik oder, was das Nämliche ist, Naturphilosophie. Durch Beibehaltung des alten Namens wird bekundet, daß die echte Philosophie die tiefere Erklärung der Erscheinungswelt als zu ihrer Aufgabe gehörig betrachtet. Zu einer Vertauschung dieses Namens mit dem Wort Kosmologie (Lehre vom Weltall) liegt um so weniger ein zwingender Grund vor, als dieser neue Name den zu behandelnden Stoff nur mit Mühe deckt. Denn die Naturphilosophie zieht außer dem, was die Welt im Allgemeinen betrifft (kosmische und Naturgesetze, Ursprung und Untergang der Dinge) auch noch vieles Andere (innere Constitution des einzelnen Naturkörpers, Quantität und Qualität, Bewegung, Raum und Zeit, mechanisches Wirken und Zweckthätigkeit, Leben, sowohl das vegetative als das sensitive) in den Bereich ihres Forschens.

Wir hätten somit als die beiden Haupttheile der Realphilosophie: Naturphilosophie und Metaphysik. Es steht nun nichts im Wege, daß man den letzten Theil der Naturphilosophie, welcher vom Leben handelt, und jenen Theil der Metaphysik, welcher uns über das übersinnliche, d. i. geistige Leben des Menschen, Aufschluß gibt, unter dem Namen Psychologie zusammenfasse. Hier hätten wir dann alles das unter einem Namen beisammen, was wegen seiner Bedeutung für den Menschen, der uns doch am nächsten angeht, unser besonderes Interesse erregt. Das Wort Anthropologie besagt zu wenig, weil die Psychologie auch von dem Lebensgrunde der Pflanzen und Thiere handelt; es besagt zu viel, weil die Anthropologie, als die Wissenschaft von der Gesammterscheinung des menschlichen Wesens nach seiner räumlichen Ausbreitung über die Erde und seiner zeitlichen Entwicklung sowohl dem Körper als der Seele nach, eine Beobachtungswissenschaft ist, also den Naturwissenschaften beigezählt werden muß.

Aus practischen Gründen läßt sich endlich die Metaphysik füglich trennen in die allgemeine Lehre vom Sein, und in die Lehre vom höchsten Sein, von Gott.

Als Resultat unserer Erörterung hätten wir also folgende Eintheilung der gesammten Philosophie: Logik, allgemeine Metaphysik, Naturphilosophie, Psychologie, philosophische Theologie und Moralphilosophie.

Die Logik bildet, wie bemerkt, den Hauptgegenstand des Bandes. Nachdem uns der Verfasser die Logik nach Zweck, Gegenstand, Natur, Eintheilung, Werth und Quellen beschrieben hat, gibt er im ersten Buch der Logik Einiges über die Verstandeserkenntniß, damit man vorläufig das Material kennen lerne, womit man in der Logik zu thun, und das Ziel, das man daselbst zu erreichen habe. Das zweite (wesentlichste) Buch handelt von der dreifachen Denkthätigkeit, der Auffassung (Vorstellung, Begriff), dem Urtheil und dem Schluß. Das dritte Buch enthält eine kritische Beleuchtung der Zuverlässigkeit unserer Erkenntnisse. Im vierten und letzten Buch endlich erhalten wir einen kurzen Tractat über die Methode, also Belehrung darüber, wie man die Wahrheit am zweckmäßigsten finden, lernen, lehren und vertheidigen kann.

In der Anordnung des Stoffes hält der geehrte Verfasser im Wesentlichen den Weg inne, der sich aus alter Zeit her als der beste, ja als der alleinrichtige erprobt hat. In mehr nebensächlichen Punkten hat der Verfasser seine eigenen Wege. Es ist uns nichts aufgestoßen, was den Stempel der Unzweckmäßigkeit an sich trüge, im Gegentheil haben wir von Manchem einen sehr günstigen Eindruck erhalten. Auf Näheres einzugehen ist hier nicht der Ort. Überhaupt ist es schwer, über Stoffanordnung Lob oder Tadel auszusprechen; es gibt ja, wie das Sprichwort sagt, viele Wege, welche nach Rom führen.

In der Darstellungsweise ging das Bestreben des Verfassers dahin, die Wahrheit in einem etwas modernisirten Gewande auftreten zu lassen. Wir glauben, daß in dieser Hinsicht die richtige Mitte getroffen ist. Unsere schwindsüchtige Zeit kann die blendende Klarheit, eckige Bestimmtheit,

monumentale Festigkeit, wie sie in der Darstellungsweise eines hl. Thomas herantritt, nicht mehr vertragen. Nur will uns bedünken, als wäre der hochwürdige Verfasser bei seinem an sich sehr zu lobenden Bestreben, die Wahrheit dem Verständniß zugänglicher zu machen, an einzelnen Stellen in eine unnöthige Breite und Ausführlichkeit gerathen.

Die Art der Behandlung verdient durchweg Anerkennung. Von den modernen Philosophen wird mit Recht Kant am meisten auf's Korn genommen. Nur hätten wir gewünscht, daß bei den gegebenen Gelegenheiten das geschichtliche Moment überhaupt mehr berücksichtigt worden wäre. Die Darlegung der geschichtlichen Entwicklung der Kapitalthesen, die Beibringung der Einwürfe, welche gerade jetzt von verschiedenen Wissenschaftszweigen aus gegen die philosophische Wahrheit erhoben werden, Dieses und Ähnliches bietet dem speculirenden Geist zum Theil sehr willkommene Ruhestellen, zum Theil sehr nützliche Anhaltspunkte; und das Interesse der Lernenden wird ganz vorzüglich dadurch wach gerufen, daß sie sehen, die Philosophie gehe gegen den Irrthum an, wie er jetzt leibt und lebt. Daß man in dieser Hinsicht auch leicht zu weit gehen könnte, braucht kaum bemerkt zu werden; und gerne geben wir zu, daß wir von den beiden fehlerhaften Extremen das vom Verfasser inne gehaltene „Zuwenig" hier minder schädlich halten, als das „Zuviel" so vieler modernen Handbücher.

Die von P. Lepidi vorgetragene Doctrin ist correct und zuverlässig. Der Ausdruck dürfte aber wohl an einzelnen Stellen etwas besorgter sein. So wird z. B. S. 26 das Unvermögen des Menschen, die Wahrheit mit rein natürlichen Kräften zu erkennen, doch wohl etwas zu stark betont.

Alles in Allem genommen darf man also sagen, daß die Elementa philosophiae Christianae des hochw. P. Lepidi der katholischen Wissenschaft zur Zierde gereichen. Als wir diese Elementa zur Hand nahmen, hatten wir gerade Lotze's berühmte und hochgepriesene Logik[1], die natürlich ganz auf dem Boden des Kantianismus steht, einem genaueren Studium unterzogen. Prof. Lotze will ein tiefgelehrtes Buch liefern; P. Lepidi nur ein Compendium für Anfänger. Und doch was für ein Unterschied! Dort bei dem „gelehrten" Professor viel Worte und verschlungene Gedankengänge, um uns klar zu machen, daß wir von einer wirklichen Welt eigentlich gar nichts wissen; eine Art wissenschaftlicher Taschenspielerei, um die subjectiven Ansichten Lotze's plausibel zu machen! Hier bei dem Dominikaner eine einfache karge Darlegung, die aber geradenwegs auf die Wahrheit losgeht! Lotze's Endresultat ist im Wesentlichen, daß das philosophische Denken eine Sisyphusarbeit sei, zu der man verdammt ist, man weiß nicht warum. Bücher aber, welche, wie P. Lepidi's Elementa, uns in schlichter, anspruchsloser Weise in die Wissenschaft einführen, wie sie im Lichte der göttlichen Offenbarung von den großen Meistern des Mittelalters erfaßt wurde, bekräftigen das erhebende Bewußtsein, daß wir Menschen für die

[1] System der Philosophie von Hermann Lotze, erster Band: Logik, drei Bücher, vom Denken, vom Suchen und vom Erkennen. Leipzig, Hirzel, 1874.

Wahrheit bestimmt sind und daß die Erkenntniß der wahren Wirklichkeit für uns eine Möglichkeit ist.

T. Pesch S. J.

Meletematum Romanorum mantissa. Ex codicibus manuscriptis eruit recensuit prolegomenisque et commentariis instruxit Prof. **Hugo Laemmer**, Theol. et Phil. Dr. etc. Ratisbonae, Manz. 1875. Lex.-8°. 510 S. Preis: *M.* 10.

In den römischen Bibliotheken und Archiven liegen so viele literarische Schätze verborgen, daß, soviel auch immer bis jetzt daraus geschöpft wurde, stets noch mehr zu heben bleibt. Ein Beweis dafür ist das vorliegende Werk, welches aber zugleich nicht minder von dem eisernen Fleiße und der außerordentlichen Belesenheit des Verfassers Zeugniß ablegt. Es enthält nämlich reichhaltige Nachträge und Ergänzungen zu den früheren Publikationen desselben Gelehrten, aus mehreren hundert Codices der Vaticana, Vallicellana, Corsiniana, Angelica und der anderen Bibliotheken Roms geschöpft. In der Vorrede gibt der Autor eine übersichtliche Darstellung seiner bisherigen archivarischen Forschungen und ihrer in verschiedenen Werken niedergelegten Resultate. Die vorzüglichsten dieser Publikationen, mit denen vorstehende Mantisse in genetischem Zusammenhang steht, sind wohl unsern Lesern bekannt[1]. Mit Ausnahme der beiden ersten Abtheilungen der Mantisse, beziehen sich fast sämmtliche Nachträge auf die Kirchengeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts, welcher ja auch die meisten früheren Werke des Verfassers gewidmet waren. Es sei gestattet, aus dem seiner Natur nach bunten Inhalte der Mantisse Einiges, das allgemeineres Interesse beanspruchen kann, hervorzuheben.

Die erste Abtheilung theilt verschiedene Urtheile über die Bulle Johannes' XXII. Quia vir reprobus mit; nämlich die Kritik Bellarmins, die Entgegnung des spanischen Auditors der Rota Penia (Pegna) und endlich das Pamphlet eines Fratricellen. Dr. Lämmer glaubt dem spanischen Canonisten den Sieg über Bellarmin zuerkennen zu müssen, „indem derselbe gezeigt habe, daß die beiden Päpste Nikolaus IV. und Johannes XXII. mit sich ganz in Harmonie seien," weil der Gegenstand ihrer Constitutionen ein verschiedener war, nämlich eine strengere und eine minder strenge Armuth Jesu Christi. Aber schwerlich würde der Verfasser so geurtheilt haben, wenn er außer der kurzen von ihm mitgetheilten Schede Bellarmins noch dessen ausführlichere Auseinandersetzung in den Controversen[2] beachtet hätte. Denn dort gibt

[1] Außer einer neuen kritischen Ausgabe von Eusebius' Kirchengeschichte sind es: Analecta Romana (Schaffhausen, 1861), Monumenta Vaticana (Freiburg, 1861), Zur Kirchengeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts (Freiburg, 1863), De Leonis Allatii Codicibus, qui Romae in bibl. Vallicellana asservantur, schediasma (Freiburg, 1864), Scriptorum Graeciae Orthodoxae Bibliotheca selecta (Freiburg, 1864 und 1865).

[2] De Romano Pontifice l. IV. c. 14.

Bellarmin nicht nur genau denselben Grund an, um zu zeigen, daß jene Päpste in Glaubenssachen nicht einander widersprechen, sondern er zeigt auch gerade so, wie in der von Penia verurtheilten Kritik, daß in andern Stücken Nikolaus IV. und Johannes XXII. nicht mit einander zu vereinigen seien. Wir müssen gestehen, uns hat die bittere nergelnde Sprache Penia's gegen den großen Controversisten, dessen Werke der berühmte Cardinal Perrone „über Alles, was zur Vertheidigung der Kirche seit tausend Jahren geschrieben worden, schätzte und verehrte“ [1], nicht gefallen wollen. Um Bellarmins Kritik gehörig zu beurtheilen, müßte man vor Allem die Veranlassung derselben und den eigentlichen Fragepunkt, über den Bellarmin vom Papste zu Rathe gezogen wurde, kennen. Handelte es sich um Aufnahme der Bulle oder eines Theiles derselben in den Liber septimus [2], der gegen Ende des 16. Jahrhunderts vorbereitet worden, über dessen Revision aber unter Paul V. viel verhandelt wurde? Wir wissen es nicht. Jedenfalls will Bellarmin in seiner Kritik nur die Gründe angeben, warum „jene Bulle von denen, welche die Constitutionen Johannes' XXII. in das Corpus Juris aufnahmen, mit Recht übergangen“ sei. Zu den Gründen, warum die Bulle nicht in die Extravagantensammlung aufgenommen worden, zählt Bellarmin, daß sie für das allgemeine Wohl der Kirche nicht nothwendig und die Gesetze der Kirche nicht ohne wichtige Ursache zu vermehren seien, daß die Bulle nicht die Form einer Constitution, sondern die eines apologetischen Buches (libelli apologetici) habe und zu lang sei. Von dem ersten Grunde urtheilt Penia, er sei eine gefährliche und kühne (periculosa et audax), von dem letzten, er sei eine sehr leichtsinnige und willkürliche (levissima et voluntaria) Behauptung. Sicher verdient das Raisonnement Bellarmins nicht diese Censur. Auch Raynald, welcher auf den Wunsch Penia's die Bulle seinem Geschichtswerk einverleibte [3], nennt die Bulle einen libellus. Die ausführliche Widerlegung der von den Häretikern gebrachten Gründe ist aber, wie Bellarmin mit Recht bemerkt, nicht Sache des Gesetzgebers, sie ist Aufgabe der Wissenschaft. Gesetze sollen bündig und präcis sein. Dieser Grundsatz ist ebenso richtig als der andere, daß Gesetze ohne wichtigen Grund nicht zu vervielfältigen seien. Auch die von Bellarmin gemachte Anwendung des letztern Principes wird man nicht tadeln können. Mochte die Bulle Johannes' XXII. noch so großes historisches Interesse haben, sie war zur Zeit, wo die Extravagantensammlung gemacht wurde, von keinem Belange für das allgemeine Wohl der Kirche und ward deßhalb mit Recht übergangen. Nur davon wollte Bellarmin sprechen. In den folgenden Gründen berührt er den Widerspruch zwischen den Behauptungen Nikolaus' IV. und Johannes' XXII. Weitläufiger hatte er davon, wie bemerkt, in seinen Controversen gehandelt. Penia geht nicht darauf ein, sondern behauptet, Zabarella, der

[1] Meletematum mantissa p. 381.

[2] Über die Revision des Liber septimus unter Paul V. siehe Sentis, Clementis VIII. decretales p. XIV (Freiburg, 1870).

[3] Raynaldi Annal. eccles. ad an. 1329.

hl. Antonin und Turrecremata hätten das widerlegt, und Bellarmin habe wohl diese Widerlegung nicht gesehen. Aber in den Controversen citirt der große Cardinal ausdrücklich Turrecremata. Wenn endlich sein Gegner sich herbeiläßt, auf eine Lösung (von der zwiefachen Armuth Jesu Christi) aufmerksam zu machen, so hatte Bellarmin dieselbe längst vorher bereits gebracht und zugegeben, daß sie die Harmonie, welche zwischen den beiden Päpsten in Glaubenssachen bestehe, genügend beweise. Wir können demnach keineswegs der Kritik Penia's beistimmen. Dennoch sind wir mit der Veröffentlichung der Nota über die Bulle Johannes' XXII. durchaus einverstanden. Sie zeigen zum Wenigsten, mit welchem Freimuth der eifrigste Vertheidiger der päpstlichen Unfehlbarkeit sich über päpstliche Erlasse, die nicht Entscheidungen ex cathedra waren, vor einem Papste sich aussprach. Bellarmin hat übrigens die Grundsätze, welche er in seinem Gutachten über kirchliche Gesetzgebung aufstellte, auch in seinem Leben bethätigt. Zu einer Zeit, wo der schreibwüthige und gesetzmacherische Bureaukratismus in die Kirche eindrang, erließ er auf dem Provinzialconcil von Capua (1603) nur 11 kurze Canones, die kaum eine Seite einnehmen [1], während seine Collegen zur selben Zeit in heiligem Eifer mit den Beschlüssen einer solchen Synode einen ganzen Folioband füllten.

Die zweite Abtheilung bietet uns Weniges von allgemeinerem Interesse; sie enthält Varianten und Nachträge zu Arcudius und Allatius, sowie einige kleinere Stücke orthodoxer griechischer Schriftsteller. Dagegen beschenkt uns die dritte mit wichtigen „Analecta Tridentina", angefangen von den ersten Vorbereitungen zur Feier eines allgemeinen Concils (1530) bis zu dessen Schlusse (1563). Die vierte bringt Mittheilungen aus den Consistorialacten und päpstlichen Diarien; die fünfte enthält die officielle Correspondenz der römischen Staatssecretarie mit den Nuntien unter dem Pontificate Paul' V., während Scheden von Sirlet, Baronius und Bellarmin der sechsten zu Grunde liegen. Hier bewahrheitet sich der Ausspruch Marini's: „Wenn auch alle Archive Europa's reich an Documenten sind, so sind es doch die päpstlichen am meisten; sie können in Wahrheit europäische oder vielmehr allgemeine Archive genannt werden, weil ihre Actenstücke auf die Reiche des ganzen Europa, ja der ganzen Welt Bezug haben." Besonders ist das der Fall für die Geschichte jener Glanzepoche, welche dem Tridentinum folgte, und auf welche sich die meisten Documente der Mantisse beziehen. Leider verbanden sich aber schon damals mit den Verfolgungen protestantischer Herrscher die unsäglichen Plackereien katholischer Fürsten gegen die kirchliche Jurisdiction und Immunität. Und obwohl gewaltige Streiter, wie Bellarmin, Suarez, Baronius, mit ihren großen Talenten für die Rechte der Kirche eintraten, für welche zur nämlichen Zeit andere freudig ihr Blut vergossen, so gab es doch auch nicht wenige katholische Schriftsteller, die im Interesse des die Kirche erdrückenden Staates schrieben. Die Staatskatholiken haben nicht erst 1873 begonnen, schon im 16. Jahrhunderte gab es deren genug; sie

[1] Mansi, Supplementum ad Coll. Labb. VI., 209.

wurden politici genannt, welcher Name in den von Prof. Lämmer mitgetheilten Depeschen der Staatssecretarie öfter vorkommt. Eigentlich nannte sich so die vermittelnde Partei in Frankreich, doch wurde der Name auch auf ähnlich gesinnte Katholiken anderer Länder übertragen. So beschuldigte der so gemäßigte Cardinal Baronius den spanischen Vicekönig von Neapel, Olivares, „der verdeckten Häresie der Politiker, die im Königreich Spanien herrsche“ [1]. Auch in England gab es solche Staatskatholiken, die den von Jakob I. vorgeschriebenen, aber vom Papste verworfenen Eid ablegten [2]. An ihrer Spitze standen die Erz- und andere Weltpriester, wodurch die leider so langwierigen Streitigkeiten zwischen dem englischen Welt- und Ordensklerus begannen. Offenbar war es im Interesse des die Katholiken damals auf das Heftigste verfolgenden englischen Königs, daß der von England nach Angers übergesiedelte Jurist Barclay die schon früher begonnene Schrift De potestate papae weiter bearbeitete, und dessen gleichfalls am englischen Hofe angesehener Sohn diese Schrift herausgab [3]. Die Vergehen des Papstes, welche Barclay zum „gottseligen Beginnen“ (pium conatum) antrieben, waren das Verbot jenes Eides und das Interdict gegen Venedig, dessen Staatsweisheit Religion und Klerus zu reinen Werkzeugen der Politik [4] degradirte. Dr. Lämmer macht freilich zu einem Briefe des Cardinals Borghese, der Barclay einen englischen Häretiker genannt hatte, mit Recht die Bemerkung, daß Barclay weder Engländer noch Ketzer gewesen sei. Doch, wie ein vom englischen Hofe kommender Schotte im weitern Sinne Inglese genannt werden kann, so stand Barclay auch jener coperta Heresia dei Politici, welcher der milde Cardinal Baronius sogar den orthodoxen Spanier Olivares beschuldigte, nichts weniger als fern. Er war katholisch und unterwarf sogar sein Werk dem Urtheile des Papstes, aber doch so, daß er sich bereits für den Fall tröstete, wenn „ein ehrgeiziger Papst“ dasselbe verbieten sollte [5]. Etwas später, 1613, hatte Widrington die Unverschämtheit, seine Vertheidigung des von Jakob I. vorgeschriebenen Eides „unserm hl. Herrn dem Papst Paul V.“, der den Eid verdammt hatte, zu widmen [6]. Über alle diese Verfolgungen der Kirche, Übergriffe in ihre Jurisdiction, literarische Kämpfe

---

[1] Un' eresia coperta, nominandosi da' Politici, che regna ne' regni del Re Cattolico. Mantissa, p. 24.

[2] Daß die Katholiken jenen Eid nicht leisten konnten, darüber siehe Döllinger, Fortsetzung von Hortigs Kirchengeschichte, S. 618.

[3] Das bedeuten doch wohl die Worte der Vorrede: „Accendebant hominem (Barclaium ad „pium conatum“ scribendi) turbae illae . . . . . cum Pontifex in Anglos Venetosque districtus illum quidem jam a sacris nostris alienum acerbare, nos autem alienare videbatur.“

[4] Siehe hierüber Döllinger, a. a. O. S. 730 u. 731. Die Staatsweisheit ging in diesem Bestreben so weit, daß sie „die Sittenlosigkeit der Geistlichen zu begünstigen schien“, damit dieselben keinen zu großen Einfluß auf das Volk erhielten.

[5] Mantissa 295—297.

[6] Mantissa 318.

und Arbeiten, sowie überhaupt über den Zustand der Kirche in den verschiedenen Ländern Europa's und den Missionen geben uns die vierte und fünfte Abtheilung der Mantisse willkommenen Aufschluß. Sie bieten uns in ihrer Mannigfaltigkeit ein buntes aber getreues Mosaikbild der kirchlichen Zustände jener Zeit.

Mit besonderer Sorgfalt und Liebe hat der Herausgeber Alles gesammelt, was sich auf die beiden ebenso gelehrten als frommen Cardinäle Bellarmin und Baronius bezieht. Unter Anderem veröffentlicht er das schwunghafte Votum des Baronius gegen die Republik Venedig, ferner die bereits von Bartoli herausgegebene, an Clemens VIII. gerichtete freimüthige Denkschrift Bellarmins De officio primario SS. Pontificis nebst der Antwort des Cardinals Baronius und den verschiedenen Varianten. Interessant ist auch ein Brief Bellarmins an Cardinal Perrone, worin er diesen bittet, doch den Papst über die Streitigkeiten de auxiliis aufzuklären; er hätte sehr oft dem heiligen Vater bemerkt, „wie nahe die Meinung der physischen Prädetermination dem Calvinismus stehe, und wie dieselbe von dem größern Theile der katholischen Universitäten, insbesondere von denen, welche den Ketzern gegenüberständen, verabscheut werde; doch die Gegenpartei habe bewirkt, daß man ihm keinen vollen Glauben geschenkt habe, weil er Jesuit sei". Wirklich that Perrone das Verlangte, und auf sein Betreiben wurde die Congregatio de auxiliis aufgehoben (p. 381 sqq.). Anderer Meinung war freilich Baronius; doch aus einem von Lämmer mitgetheilten Briefe ersieht man, wie falsch und oberflächlich er das System der Molinisten aufgefaßt hat[1]. In verschiedenen Codices fand Lämmer den vielbesprochenen, angeblich von Paul V. herrührenden Entwurf einer Bulle gegen die Molinisten[2]. Allein Innocenz X. hat am 23. April 1654 erklärt, daß dem Exemplar der genannten Constitution Paul' V. durchaus kein Glauben zu schenken sei (nullam omnino esse fidem adhibendam). Dasselbe erklärte der Papst von den unter den Namen Penia's und Lemo's veröffentlichten Acta congregationum super quaestione divinae gratiae, woraus nichtsdestoweniger Serry seine romanhafte, von Quesnel vor dem Drucke revidirte Geschichte jener Congregationen herausgab. Und da einmal die Gegner der Gesellschaft Jesu, insbesondere die Jansenisten, die Acten der genannten Congregationen unglaublich entstellten, so können wir auch dem bekannten, vielfach von den Jansenisten angerufenen Votum Bellarmins für die Beendigung der Streitigkeiten de auxiliis keinen Glauben beimessen. Doch wenn das Votum auch echt und nicht entstellt wäre, so fließen aus demselben noch keineswegs jene Folgerungen, die der Cardinal Passionei in seinem Votum gegen die Seligsprechung Bellarmins daran knüpft[3]. Wie

[1] Er sagt nämlich wörtlich: „Jesuitae [ponunt] gratiae efficaciam in determinatis circumstantiis vel loci vel temporis, in quibus Deus, per mediam quam vocant scientiam, infallibiliter scit humanam voluntatem cooperaturam." Mantissa p. 384.

[2] Mantissa p. 384.

[3] Mantissa p. 383.

nergelnd dies Votum Passionei's ist, zeigt Dr. Lämmer an einem andern Beispiele [1].

In einem anderen mitgetheilten Briefe erklärt sich Bellarmin gegen die Annahme, daß Gerson Verfasser der Libri de imitatione Christi sei, weil das Büchlein offenbar einer frühern Zeit angehöre. Er glaubt, entweder der Abt Gerson von Vercelli oder Thomas von Kempen sei der Verfasser. Doch sein Raisonnement spricht weit mehr noch gegen die Autorschaft des Letztern, welcher später als Gerson lebte. In einer Note tritt Dr. Lämmer gleichfalls für Thomas von Kempen ein. Ich glaube, nach den gründlichen Artikeln, welche die Civiltà catt. in diesem Jahre veröffentlichte, kann wohl kein Zweifel mehr bestehen, daß der Benedictiner-Abt Gerson von Vercelli Verfasser der Schrift ist [2].

Von großer Wichtigkeit ist die sechste Abtheilung, „Spicilegium Jansenisticum et Quietisticum". Sie enthält das Urtheil des Cardinals Lugo über Arnauds Schrift „Von der häufigen Communion", den Brief der Löwener Universität zur Verhinderung der Veröffentlichung der Bulle Urban' VIII. gegen Jansenius und andere auf den Jansenismus in Belgien und die Bulle Unigenitus bezügliche Actenstücke, einen Bericht über die Abschwörung des Molino, eine Vertheidigungsschrift Bossuets betreffs seines Verhaltens gegenüber den quietistischen Streitigkeiten, endlich einen interessanten Bericht über eine infame Secte jansenistischer Mucker, der Beccaleristen, welche 25 Jahre in Oberitalien ihr Spiel trieben und pestartig sich ausbreiteten. Wahrhaft horrend sind die Ausschweifungen, welche diese Jansenisten mit dem Namen „der neuen und süßen Reform" belegten. Natürlich waren sie alle gegen die lare Moral der Mönche und der damaligen Kirche, „die gebräuchlichen Päni-

---

[1] Mantissa p. 367. Wessen die Feinde der Kirche den Cardinal Passionei für fähig hielten, beweist der Bericht des dänisch-protestantischen Bischofes und Freimaurers Münter über seine italienische Reise im „Kalender für die Provinzialloge von Mecklenburg" auf das Jahr 1831.

[2] Indessen sei uns gestattet, auf eine andere Lösung der jetzt so lange schwebenden Streitfrage über den Verfasser des berühmten Büchleins hinzuweisen, die uns einer unserer Freunde, Hr. Dr. E., an die Hand gegeben hat. Ihm zufolge war die Nachfolge Christi eine im Mittelalter in den verschiedenen Klöstern verbreitete Sammlung frommer Aussprüche und Betrachtungen, zu denen, wie es zu geschehen pflegt, bald hier, bald da, ein Spruch oder eine Betrachtung hinzugefügt und deren Sammlung zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Klöstern redigirt wurde, bis endlich die des frommen Thomas von Kempis nach Erfindung der Buchdruckerkunst allgemeine Anerkennung fand. So erklärt sich, daß Deutsche, Franzosen und Italiener um den Verfasser streiten, und der Deutsche viele Germanismen, der Franzose Gallicismen und der Italiener Italicismen als Beweise für sich anführen kann. Jedenfalls müssen wir bemerken, daß uns die sprachlichen Schwierigkeiten, die sich gegen Gerson, den Abt von Vercelli, erheben lassen, von der Civiltà durchaus nicht gelöst scheinen, und wir stimmen daher unserem verehrten Mitarbeiter nicht bei, wenn er durch die Civiltà-Artikel die Frage bereits für zweifellos und endgiltig gelöst hält.

Anm. der Redaction.

tenzen seien nicht streng genug und nicht in Uebereinstimmung mit der Größe und dem Brauche der ersten Kirche"; „man müsse die Lehre von den Verdiensten ausrotten und die Lehre von der siegreichen Gnade begründen". Insbesondere soll man Alles anwenden, was irgendwie die Hochachtung des Volkes vor den Mönchen mindern könne, dagegen den Weltpriestern schmeicheln. Die Instruktionen, welche der Stifter der Secte, Beccaleri, über die Weise, dieselbe auszubreiten, geschrieben hat, zeugen von jener raffinirten Heuchelei, die dem Jansenismus von jeher eigen war, und die bereits Molière im Tartüffe an den Pranger gestellt hat.

Die letzte Abtheilung der Mantisse bringt Verschiedenes. Wir heben daraus insbesondere die Denkschrift des Pater Lamormain über die desperaten kirchlichen Zustände Böhmens zu Anfang des 17. Jahrhunderts hervor. Das Hauptmittel zur Heilung derselben scheint dem Jesuiten die Schule zu sein. In der That entsprach auch der Erfolg vollkommen. Das protestantische Böhmen wurde in kurzer Zeit katholisch.

Aus vorstehenden Bemerkungen erhellt wohl hinreichend, daß wir diese neue Arbeit des hochverdienten Herausgebers mit Grund allen Jenen empfehlen können, die sich mit einem gründlicheren Studium der Kirchengeschichte befassen.

G. Schneemann S. J.

Zeit- und Lebensbilder von **J. Janssen.** Freiburg, Herder, 1875. XXI u. 522 S. Preis: *M.* 6.

Hindernisse, deren Beseitigung nicht in unserer Macht lag, verspäteten die Besprechung dieser höchst erfreulichen Erscheinung auf dem Gebiete culturhistorischer Studien über die jüngste Vergangenheit. Über diese unfreiwillige Verspätung tröstet uns jedoch der Gedanke, daß weder der Verfasser noch das von ihm gewählte Object seiner Studien irgendwie unserer Empfehlung bedürfen, und es immer noch Zeit genug ist, zu einer dauernd guten That zu — gratuliren.

Was diese Zeit- und Lebensbilder wollen und sollen, erklärt uns die Kehrseite des Titels auf eine ganz eigene Art durch einen tiefwahren Ausspruch, den die natürliche Ehrlichkeit dem Altmeister Goethe gegen seinen Charakter und Willen abnöthigte. Wir deutsche Katholiken sind nun einmal, Dank der meistens von andersgläubigen allerhöchsten Schulräthen und Cultusministern geleiteten Erziehung und den von wenig christlichen Literaten geschriebenen Handbüchern und literarischen Fachstudien, in einem förmlichen Cultus für einige sogenannte Culturträger und Repräsentanten der schönen Literatur aufgewachsen. Die gerechte Bewunderung mancher Schöpfungen, das nicht ganz vorurtheilslose Anstaunen vieler Schriften übertrugen sich allmählig vom Werk auf den Meister, und wie anfangs die Schriften klassische Muster waren, wird allmählig aus dem Schriftsteller ein klassischer Charakter, eine sittliche Größe, an deren Unantastbarkeit zu zweifeln ein ebenso barbarischer Unverstand wäre, als sich vor jeder literarischen Kleinigkeit dieser göttlichen Titanen in stummer Anbetung nicht beugen zu wollen. Auch das

ist ein Humbug dieser humbugreichen Zeit, und muß einen ebenso eklatanten Bankerott herbeiführen, wie die berüchtigten Börsenschwindeleien unserer Tage. Und das ist der segensreiche Erfolg, der den Zeit- und Lebensbildern nicht fehlen wird, das bestimmt ihren bleibenden Werth. Bei Durchsicht der Papiere jener liquidirten Halbgötter wird es dem Leser schwül und schwindelig; man weiß nicht, soll man sich schämen, solch' verlorenen Menschen einen so hohen Credit geschenkt zu haben, oder entrüsten über den schändlichen Mißbrauch, den die Agenten der Culturbörse mit dem gläubigen Vertrauen des Volkes getrieben haben. Empört und stumm steht man vor dem unglaublichen Cynismus, mit dem die Geistesfürsten unserer Nation das Heiligste verspotten, vor der niedrigplumpen Brutalität, welche sie den höchsten Idealen der Menschheit und den seligsten Hoffnungen des Menschenherzens entgegenschleudern. Es wird unserem Edelsinn übel, unserem gläubigen Gemüthe bang in der Gesellschaft jener großen Männer und Frauen, deren Schriften wir so lange Eintritt in unser Herzensheiligthum gewährt haben. Der Ekel, den wir vor der Person des Meisters empfinden, löst dann auch den Zauberbann, der uns beim Anblick der Werke umgarnte, und so wird gerade Janssens Schrift einen glücklichen Rückschlag auf die gesunde und katholische Kritik ausüben.

Diesen Doppelzweck gründlicher Ideenklärung für Jeden, der ein wahrheitsfähiges Gemüth besitzt, erreicht der Verfasser auf die solideste, unantastbarste Weise — er läßt die Personen sich selbst schildern, freilich nicht in jenen Augenblicken der poetischen Lüge, wo sie als Fürsten und Königinnen vor das gefüllte Haus des Publikums treten, sondern in dem traulichen Kreise des Garderobezimmers, wo sich die Theatergrößen als einfache Comödianten gegenübersitzen. Janssen ist nicht allzustreng in der Beurtheilung dieser Herzensergüsse, er nimmt als Canon ihren eigenen ausgesprochenen Grundsatz an. „Die Charaktere, die man wahrhaft hochachten kann, sind seltener geworden. Wahrhaft hochachten aber kann man nur das, was sich nicht selbst sucht... ich muß gestehen, selbstlose Charaktere dieser Art in meinem ganzen Leben nur da gefunden zu haben, wo ich ein festgegründetes religiöses Leben fand, ein Glaubensbekenntniß, das einen unwandelbaren Grund hatte, gleichsam auf sich selbst ruhte, nicht abhing von der Zeit, ihrem Geist, ihrer Wissenschaft" (Goethe an Rath Schlosser).

Und es ist nun dieser Maßstab, den der Leser in den folgenden Lebensbildern an die berühmtesten Persönlichkeiten unserer sogenannten Genieperiode der deutschen Literatur anlegt. Vom „Göttersohn" Goethe herab treten nach der Reihe vor unser Auge der „Fürst der modernen Bildung" Alexander von Humboldt, Aug. Wilh. Schlegel, Herder, Wieland, Tieck, Schleiermacher, Schelling, Schopenhauer, Pückler-Muskau u. s. w. mit ihren literarischen Trabanten und Trabantinnen, die Repräsentanten der Göttinger und Mainzer Kreise und vor allen die Celebritäten von Weimar, Jena und Berlin. Und unter all' den ruhmgekrönten Namen — fast kein einziger Charakter, den man nach Goethe's eigenem Urtheil hochschätzen könnte, weil Alle an Eigensucht kranken, und Keiner ein festgegründetes religiöses Leben hatte.

All' diese Humanitätsmenschen hatten keinen Funken edler Menschenliebe.

Es ist traurig für den menschlichen Geist und die Ehre unseres deutschen Gemüthes, zu sehen, wie diese Repräsentanten unserer Nation über die Menschheit dachten, denn Pückler-Muskau hat die Gefälligkeit, uns zu sagen: „Beurtheile mich nicht nach meinem Buche, dort bin ich durch und durch Comödiant, und habe höhnisch gelacht, daß man die Natürlichkeit als Schönstes an ihm pries, da es von Anfang bis zu Ende die fortgesetzteste Täuschung enthält" (S. 137). Wie sie aber dachten, sagt uns z. B. Humboldt, der es Varnhagen gegenüber bedauert, mit so elenden Menschen leben zu müssen, wie mit Gerlach, Raumer und was sich sonst noch an diesem (preußischen) Hofe eingenistet hat (S. 105). Derselbe theilt uns anderswo mit, daß „gewiß keine Diplomatie eine solche Reihe schlechter und erbärmlicher Subjecte aufzuweisen hat, als die preußische in den letzten zwanzig Jahren; Verbrecher und Dummköpfe, Schufte, Wichte, Abenteurer, Lumpen in beliebiger Abstufung" (S. 104). Es ist Meister Humboldt, der alle diese liebenswürdigen Titel für die ersten Männer, worunter wirklich sehr verdiente waren, am eigenen vaterländischen Hofe hat. Weiter jedoch geht der Philosoph Schopenhauer, der ernstlich meint, „man solle den Contakt mit Menschen für eine Contamination halten, und sich ansehen wie ein Brahmine unter Sudras und Parias" (S. 93). Kaum wagen wir es, als Krone dieser Auszüge, das Wort Pückler-Muskau's anzuführen: „Warum soll ich nicht Hunde lieben? Sie verdienen es in mancher Hinsicht mehr als Du und alle Menschen. Die Thiere sind göttlich, rein und unverfälscht, wir sind nur menschlich, und das leider nicht einmal immer" (S. 140).

Wie sich die Herren untereinander beurtheilen, geht auf eine ekelerregende Weise aus dem Verkehr Humboldts mit seinen Freunden (S. 95 ff.) und aus hundert anderen Stellen des Buches hervor. Es ist eben, wie Leibnitz sagte: „Mit großer Rednergabe sprachen sie von der Erhabenheit der Wissenschaft und ihren sittlichen Wirkungen, und beschimpften sich dabei oft gegenseitig so, daß man hätte glauben sollen, man wäre unter einer aufgeregten Menge auf der Gasse" (S. 94).

Daß es bei solchen Grundsätzen an politischer Heuchelei nicht fehlt, jenem Grundkrebs eines Charakters, der vor Allem auf Gradheit und Wahrheit beruhen soll, ergibt sich von selbst. Zum Überfluß sagt es uns noch die „encyklopädische Katze" (Alex. v. Humboldt) selbst: „Wahrheit ist man im Leben nur Denen schuldig, die man tief achtet, also Ihnen" (Varnhagen). Von Bunsen wird uns mitgetheilt, „er habe die instinktvolle Gabe besessen, die Geister und Herzen zu erkennen, und wie mannigfach verschieden die Naturen und Gemüther waren, immer ihnen gemäß zu denken, zu fühlen und zu sein" (S. 381).

Von Liebe kann natürlich keine Rede sein, denn Liebe beruht auf Achtung und Wahrheit, und wie sie selbst keinen Hauch edler Gesinnung besaßen, konnten sie ihn auch in Andern nicht vermuthen. „O nein, es ist nur viel Leidenschaft in Dir und für Dich da; die letztere braucht, wie die Somnambüle, ein Nebelbild, dem sie Gestalt und Leben leiht, um sich ihre eigenen Gedanken dadurch hervorzurufen, und wie eine prophetische Stimme zu ver-

nehmen" u. s. w. (S. 139). Wenn es ein menschliches Gefühl gibt, ist es sicher das der Reue, denn irren ist menschlich. Nun aber hören wir: „Das Bereuen ist Wahnsinn und die allerunverzeihlichste Schwäche — wahre Erbärmlichkeit" (S. 137).

Da aber doch etwas das innere Leben dieser Culturmänner und Damen füllen mußte, so finden wir bald die komischste Habsucht, bald den eisernsten Hochmuth und fast überall den tiefsten Schmutz. Hier hören natürlich unsere Citate auf. Man wendet sich mit Abscheu von Elenden ab, die folgende Zeilen schreiben können: „Mir gefällt leider aus alter Gewohnheit der Schlamm. Er hat seine guten Seiten, denn er schmiegt sich weich an den Gliedern an, und es ist behaglich dunkel darin" (S. 136). Die Ideale solcher Culturträger finden sich im .....

Übrigens, und das ist der Zoll der Wahrheit, gestehen uns diese Männer der Volksbeglückung selbst ein, daß sie nie glücklich sein konnten, als höchstens auf kurze Momente. Goethe sagt uns, daß er nicht vier glückliche Wochen während seiner Lebenszeit gehabt, Humboldt klagt von den Verwirrnissen seines öden Lebens, von seiner buddhistischen kalten Hölle, von seinem monotonen, trüben Leben, und wie er mourant sei avant le principe. Es gab eben für sie „keine wahren Güter, als eine eiserne Gesundheit und sehr viel Geld, als Mittel zu Allem, was die Welt bietet, leider wenig genug. — Es ist gar nicht so absurd, daß indische Philosophen und neuerlich auch ein deutscher (Schopenhauer) dazu gekommen sind, die wahre Seligkeit in der völligen Vernichtung, im absoluten Nichtsein zu suchen — nur mit der Verzweiflung, daß sie unmöglich sei" (S. 146).

Die „Gesundheit aber, auch wenn sie noch so eisern", und das „Geld", auch wenn es noch so stromgleich zufließt, und „Alles was die Welt bietet", sie Alle haben ein Ende, und auch die Geistesfürsten und Göttersöhne und Brahminen u. s. w. müssen — sterben. Leider geben uns die Mittheilungen Janssens nur Aufschluß über den einen oder anderen Todesfall. „Es bringt eine trostlose Leere in's Leben, wenn man nichts Anderes weiß, als daß man von Würmern gefressen wird, wenn man gestorben ist."

All' die Verzweiflung, die Öde, der Schlamm, die Menschenverachtung, die Charakterlosigkeit hatten ihren Grund in dem von Goethe bezeichneten Abgang des positiven Christenthums. „Außer der Kirche kein Heil", auch keine rechte Lebensfreude, keine Befriedigung der Seele und des Gemüthes! Gerade die geistig begabtesten Männer fühlen, wenn sie dem Unglauben zur Beute geworden, das Elend des Daseins am stärksten. Vergebens suchen sie Abhilfe in der Wissenschaft und Kunst, all' ihr Arbeiten ist nur ein Abmühen ohne Ziel und Genuß, ihr Lebensüberdruß nimmt zu mit ihrem Alter, ihr Lebensende entbehrt allen Trostes, und ist oft schrecklich und verzweiflungsvoll. Man könnte eine Art Apologie des Christenthums schreiben aus dem Leben solcher Männer, unter denen gar Viele sich nicht gescheut haben, ihr Unglück, ihre Verzweiflung einzugestehen" (S. 110). Diesen letzteren Gedanken des großen de Maistre hat Professor Janssen vortrefflich ausgeführt, und zwar zur gelegensten Stunde für unser armes Volk, dem man nur

immer von der alleinseligmachenden Wissenschaft und Cultur vorpredigt. Wer die Zeit- und Lebensbilder unbefangenen Herzens durchgelesen, dem ist Eines zur handgreiflichen Überzeugung geworden: die erbärmliche Kleinheit unserer Culturträger in ihrer ganzen radikalen Schäbigkeit. Ein schlechter Mensch aber mag wohl ein Fabrikant vortrefflicher Zündhölzchen sein, ein Beförderer edler, geistiger Cultur nimmermehr, es sei denn, daß Feigen an den Disteln wachsen.

Wo wirkliche Cultur, edle Charaktere zu finden seien, erzählen uns die drei Lebensbilder voll sittlichen Gehaltes und religiöser Überzeugung, wie sie uns Janssen in dem protestantischen Gelehrten Karl Ritter, dem russischen Dichter Joukoffsky und dem katholischen Ordensmann P. Fleischmann bietet. Gerade das selbstlose, opferfreudige Hingeben an die einmal erkannte Pflicht aus Gehorsam gegen Gott und Liebe zu den Menschen tritt uns in diesen drei Skizzen als Charakterton leuchtend entgegen — „wahrhaft hochachten kann man nur das, „was sich nicht selbst sucht"! „In schwerer Zeit," so heißt es (S. 271) von dem bescheidenen und doch so großen Kapuziner, „hast du der Welt das Beispiel eines treuen, opfermuthigen Priesterherzens gegeben."

Ohne festen Glauben an den Schwerpunkt des Lebens im Jenseits kein Opfergeist, ohne Opfer keine Liebe, ohne Liebe kein Glück — das ist der ewig wiederkehrende Schlußmaßstab, den wir an alle menschliche Größe und menschliche Wirksamkeit anlegen müssen.

Die Studien VIII—XII haben außer dem philosophisch-literarischen Werth noch das Verdienst, ein Beitrag zur historisch-politischen Kenntniß unseres Volkes zu sein. Der preußische König Friedrich Wilhelm IV. mit seinen edlen Vorzügen und seinen menschlichen Gebrechen auf politischem und religiösem Gebiete tritt fast als Hauptperson vor den Leser. Um ihn gruppiren sich die meisten Männer jener Zeit: Bunsen, Dahlmann, Radowitz, Metternich, Thiersch, Niebuhr u. s. w., ein gestalt- und gehaltvolles Zeitbild, das wir hier keiner Analyse unterziehen können, trotzdem es wegen seiner anschaulichen Darstellungsweise nicht der uninteressanteste Theil des herrlichen Buches ist.

Wir können somit in Hinsicht auf den ungemeinen Nutzen dieser Zeit- und Lebensbilder und die allseitig anerkannte Meisterschaft des Schreibers nur mit Sehnsucht auf die versprochene Fortsetzung dieser Studien harren, damit immer mehr Licht werde in der Finsterniß unserer Intelligenzperiode.

Eine Bemerkung erlaube man uns zum Schluß. Studien über eine herzlich verdorbene Zeit zu machen, ist eine unerquickliche Arbeit, namentlich für den Priester, unerquicklicher aber noch ist die Aufgabe, durch Bloßlegung der Gebrechen aus den Herzen der Nachwelt die Hochschätzung und den sittenverderbenden Einfluß dieser Zeit zu reißen. Es werden dabei Seiten zum Vorschein kommen müssen, die nicht für jedes Auge geschrieben sind, und die nur für den Fachmann einen hinreichenden Grund zur Kenntnißnahme haben. Bei der Diagnose einer so sittenkranken Zeit, wie die des 18. Jahrhunderts, waren solche ekelerregende Enthüllungen am meisten zu erwarten, und auch der Verfasser dieser Zeit- und Lebensbilder glaubte wenigstens in etwa den

Schleier lüften zu müssen. Es geschieht dieß besonders in zwei dieser Bilder, in der „Culturdame" (I) und dem „Fürsten" (IV). Wir bedauern sehr, daß die Vollständigkeit des Bildes diese grauenvollen Schatten erheischte, da durch ihre Gegenwart das Buch nothwendig seinen Leserkreis verengt, und statt eine Zierde aller Bibliotheken zu werden, nunmehr das Quellenwerk eines beschränkten Kreises von Fachmännern bleiben muß.

W. Kreiten S. J.

Miscellen.

Zwei amerikanische Missionäre. Zur nämlichen Zeit, wo ein amerikanischer Missionär, Pearsall Smith, unter den deutschen Protestanten große Missionen hielt und in Berlin, Stuttgart, Basel ꝛc. großen Zulauf hatte, wurde auch England von zwei amerikanischen Missionären, den Herren Moody und Sankey, heimgesucht, von denen der Eine, Herr Sankey, der mit einem schönen Tenore begabt ist, durch Absingen frommer Lieder das Publikum in die rechte Gemüthsverfassung für die mit Stentorstimme vorgetragenen Bußpredigten des Herrn Moody versetzte. Dieses Leben scheinen die beiden Herren so lieb gewonnen zu haben, daß sie es nun auch in Amerika fortsetzen wollen. Im Monat November 1875 waren sie in Brooklyn beschäftigt; mit welchem Erfolge, ersieht man aus der nichts weniger als katholischen New-Yorker Staatszeitung. Dieselbe berichtet:

„Die Leute sind es augenscheinlich müde geworden, alltäglich beten zu hören für Trunkenbolde, Spieler und andere Taugenichtse, ohne einen praktischen Erfolg zu sehen, und sie sind endlich müde, Herrn Sankey ewig und immer singen zu hören: „Knocking, knocking, who is there", oder „Hold the fort", oder „Jesus paid it all", oder wie seine Lieder alle heißen mögen.

Das scheinen die beiden Herren auch selbst recht gut zu fühlen; da sie aber nicht gerne um den in England erworbenen Ruhm kommen möchten, so greifen sie zu anderen Mitteln, um Eindruck auf ihr Publikum zu machen. Dazu gehört zunächst das von Herrn Sankey eingeführte Handschüttel-System. Der erste Tenor der Firma erfreut sich nämlich einer außerordentlich wohlgeformten, fetten, weichen Hand, deren Druck auf andere Hände einen wahrhaft elektrisirenden Eindruck ausüben soll. Als praktischer Mann verwerthet er nun diesen natürlichen Vorzug nicht minder, wie seine Stimme. Wenn er in den „Ring" eintritt, geht er allemal mitten durch das Publikum und drückt so viel Hände, als ihm entgegengestreckt werden, um vermöge des erwähnten magnetischen Einflusses seine Zuhörer von vornherein in eine empfängliche Stimmung zu versetzen. Ähnlich macht es Bruder Moody, der eine höchst plumpe, dicke und knotige Hand hat, ohne jedoch, wie es heißt, einen so drastischen Erfolg zu erzielen, wie sein Partner. Allein er ist nicht verlegen um ein Mittel, diesem Mangel abzuhelfen: er erzählt Anekdoten, gerade wie Herr Beecher dieß thut, nur daß er vor diesem bisweilen den Vorzug der Originalität hat. Als Be-

weis dafür berichten wir die folgende Geschichte, die er neuerdings seinen Zuhörern zum Besten gab.

„Ich habe," sagte er, „eine interessante Geschichte von Rowland Hill, einem englischen Revivalisten, gehört. Als derselbe eines Tages in London zu einer ungeheuren Versammlung sprach, kam Lady Anna Erskine angefahren und ließ ihren Kutscher in nächster Nähe des Redners halten, um etwas von dessen Worten zu profitiren. Dieß machte sich der Letztere zu Nutzen. Er brach seinen Sermon ab und rief, so laut er konnte: „Meine Freunde, ich habe etwas zu verkaufen und ich will es auf Auction verkaufen. Es ist kostbar — kostbarer als die Krone der Königin von England — es ist die Seele der Lady Anna Erskine! Wer reflektirt darauf? Horch', ich höre ein Gebot; es ist Satan, der es macht. Was bietet er? Er bietet Reichthum, Luxus, Vergnügen und Pomp. Sollen wir ihm die Seele zuschlagen? Ist kein anderer Bieter da? Doch ja, da höre ich ein anderes Gebot. Es kommt von Jesus, der Frieden und Seligkeit bietet. Lady Anna Erskine, wem von Beiden willst Du Deine Seele verkaufen?" Und die Lady stieg aus ihrem Wagen, drängte sich durch die Menschenmenge und rief: „Gib sie Jesus, gib sie Jesus."

Bruder Moody war aufrichtig genug, nach Beendigung dieser Geschichte hinzuzufügen, daß dieselbe, wenn nicht wahr, so doch wenigstens gut erfunden sei, was einen tiefen Eindruck hervorbrachte. Bald darauf verfiel er auf einen andern Ulk. Nach einer längeren Pause, während welcher die tiefste Stille herrschte, schlug er mit seiner derben, kräftigen Faust mehrmals an seine massive Brust, so daß es einen Ton gab, als wenn Jemand an ein leeres Bierfaß klopft, und rief: „Hört ihr dieses leise, schwache Klopfen? Das ist Jesus, der anklopft, und ihr solltet ihn einlassen! Sollten sie nicht?" wandte er sich an die ungefähr 100 Mann starken Reverends, welche auf der Bühne saßen. — „Ja," erwiederten dieselben unisono und neigten zur Bekräftigung die „gottesfürchtigen" Häupter auf die weißen Kravatten herab. — „Sie sollten ihn nicht draußen lassen," fuhr Bruder Sangey fort, „nicht wahr?" — „Nein!" schrieen die Hundert und schüttelten die Häupter mehrmals kräftig. — „Nun, so laßt ihn ein, wie ich es thue," rief Moody und knüpfte sich den Rock von oben bis unten auf, um dem Herrn den Eingang in seine Brust möglichst zu erleichtern. Eine Anzahl Männer im Publikum folgen diesem Beispiele. Das Alles ist ganz amüsant, allein wenn die „Evangelisten" bereits zu dergleichen Coulissenreißereien greifen müssen, um Eindruck zu machen, so beweist das, daß ihre Tage hier gezählt sind, und sie würden daher am besten thun, den Staub Brooklyns von ihren Füßen zu schütteln."

So weit die protestantische New-Yorker Staatszeitung.

Zum Centenarium Josephs von Görres.

3. Kampf für Deutschlands Ehre und Recht. 1814—1819.

Die Völkerschlacht von Leipzig war geschlagen, Napoleon besiegt, aber noch nicht vernichtet. Manche der deutschen Fürsten, die Rheinbündler zumal, hatten dem fremden Eroberer die Schleppe getragen und sich bei den Sporteln, die er ihnen bewilligt, wohlbefunden. Mehr durch den Enthusiasmus und die Stimmung des Volkes gezwungen, als durch eigene Überzeugung getrieben, waren sie in der letzten Stunde der Allianz beigetreten. Bei solch' kleinlicher, elender Gesinnung, bei dem Egoismus und den Sonderinteressen, welche auch die übrigen Mächte leiteten, war zu befürchten, daß die deutsche Erhebung für das Wohl der deutschen Völker nur wenige segensreiche Früchte bringen werde. Mit klarem Blicke durchschaute Görres die Lage der Dinge, und sobald die verbündeten Heere den Rhein überschritten hatten und die freie Rede einstweilen wieder gestattet war, entschloß er sich, nach so langer Zwischenzeit wieder einmal frisch und kräftig in das politische Getriebe mit einzugreifen. Er wollte „auch seine Tonne wälzen". „Der schlagenden Arme," schreibt er, „sind so viele, daß man wohl mit Ehren die seinen schreiben lassen kann, wenn sie nicht zum Schlagen kamen."[1] So gründete er denn den „Rheinischen Merkur", dessen erste Nummer Sonntag den 23. Januar 1814 erschien. Görres beabsichtigte, durch dieses Blatt den Volksenthusiasmus immer mehr zu entflammen und kräftig zu nähren, zugleich aber wollte er auch die Fürsten an ihre Pflichten und Versprechen erinnern. Als Pflicht derselben erachtete er die Wieder-

[1] Ges. Briefe. Bd. 2, S. 410. Aus dem 2. Bande der Gesammelten Briefe sind auch die übrigen, hier nicht ausdrücklich verzeichneten Citate dieser Abtheilung entnommen.

herstellung der alten Kaiserwürde mit einer die Freiheit der Völker sichernden starken Verfassung, Abschaffung der Preßcensur, Garantie aller alten Rechte und Freiheiten, Unabhängigkeit auch der Kirche. Die Begründung der deutschen Einheit unter dem Kaiserscepter Habsburgs befürwortete er am lautesten, aber er wollte kein „Scheinkaiserthum" wie vor der Revolution und verlangte daher von den Fürsten das Aufgeben jener egoistischen Sonderinteressen, durch die es gekommen, daß der auswärtige Feind „mühelos im schlecht verbundenen Bündel Pfeil um Pfeil geknickt und alle der Reihe nach mit Schimpf und Schmach bedeckt hatte".

Das waren die Haupttendenzen, die Görres verfolgte. Manche dieser Gedanken kitzelten zwar nicht angenehm die Ohren der Großen, aber man ließ der Sache unterdessen ihren Lauf, weil man der Volksbegeisterung bedurfte. Und zur Weckung derselben hat Keiner in solchem Grade wie Görres beigetragen. Mit solcher Tiefe, Kraft und Feuer, mit solcher Wahrheit der Empfindung und solcher Liebe für das deutsche Vaterland war noch nie ein politisches Blatt geschrieben worden. Es enthielt „vulkanische Predigten", wie Brentano sagte, die überall mit Andacht gehört wurden und überall zündeten. Kaum waren die ersten Nummern ausgegeben, als das Blatt bereits in allen Theilen Deutschlands seine Leser zu Tausenden zählte. Englische Journale brachten regelmäßige Übersetzungen und erhoben dadurch die Stimme des Merkur „zum Gesammtausdruck der gegen Napoleon aufgestandenen Welt". Und Napoleon seinerseits begriff recht wohl, welch' ein furchtbarer Feind in dem Herausgeber dieses Blattes gegen ihn in die Schranken getreten sei. Weil Görres der heiligen Allianz der Völker die glühende Begeisterung, Rath und Parole gab, nannte Napoleon ihn die „fünfte Großmacht" im Kreise seiner Feinde. Auch die Führer der verbündeten Heere anerkannten die Bedeutung des Merkur, sie lasen ihn aufmerksam, forschten darin nach der Stimmung des Volkes und richteten sich nach den Rathschlägen, die Görres oft wie mit prophetischem Blicke ertheilte. Blücher ging nie zur Tafel, bevor er den Merkur gelesen. Der „alte Kurfürsten-Korporal" von Hessen, über den im Anfang der Erhebung manche „Jeremiaden" laut wurden, hielt das Blatt „in Ehren" und ließ es sich „täglich" vorlesen, und es „hat wohl schon genützt, was von hier aus bemerkt wurde", konnte Grimm an den Herausgeber schreiben. Von Leuten aller Schattirungen erhielt Görres Zuschriften und Anerkennung, das Görreshaus in Coblenz wurde ein

Centralpunkt der nationalen Bewegung; Männer wie Stein, Scharnhorst, Gneisenau gingen dort aus und ein; selbst Herr Geh. Rath von Goethe vergaß, daß Görres den bösen Romantikern zugehöre, und würdigte sich, denselben in Coblenz zu besuchen. Was aber dieser allgemeinen Anerkennung ihren Werth verleiht, ist die Thatsache, daß sie aus dem Gefühle hervorging, Görres vertrete die Sache seines Vaterlandes mit Wahrheit und aus innerster aufrichtigster Herzensüberzeugung.

Dieß ist es auch, worauf es uns vor Allem ankommt.

„Was Sie dem Vaterlande geworden, lohne Ihnen Ihr Bewußtsein, die Verehrung der Edelsten unseres Volkes," heißt es in einer Zuschrift. ... „O, wir bedürfen noch länger der heiligen Wächter wie Sie, der heiligen Posaunen der Wahrheit, Gerechtigkeit, Vaterlandsliebe und des ächten politischen Geistes!" Adam Müller kann Görres darauf aufmerksam machen, daß er unter den „halbofficiellen Protestationen", die von Wien aus gegen die im Merkur niedergelegten Anschauungen öffentlich geworden waren, doch „eine wohlbegründete Achtung vor seinem Charakter und seiner Gesinnung habe wahrnehmen müssen". — „Ihr Name," schreibt ihm Sailer, „das ist, Ihr Gemüth, Ihr Wirken ist mir theuer." Zu den interessantesten Urtheilen gehören folgende Worte von Gentz, die durch den geschmeidigen und zugleich eitlen Diplomatencharakter dieses Mannes erst ihr volles Gewicht erhalten. „Unsere politischen Ansichten und Urtheile weichen in vielen Punkten gewaltig von einander ab," schreibt er, „wie es bei der Verschiedenheit unserer früheren Studien, unserer Verhältnisse und unserer Standpunkte wohl nicht anders sein kann. Dieß hindert mich aber nicht, der Tiefe Ihres Geistes, der Originalität und Kraft und Schärfe Ihres Blicks, dem Ernst und der Gründlichkeit Ihres politischen Charakters und Ihrer oft wundervollen Gewalt über die Sprache volle Gerechtigkeit angedeihen zu lassen. Vom ersten Blatt des Merkurs an hat es mir eingeleuchtet, daß diese Schrift mit einem ganz anderen Maßstab gemessen werden müsse, als die gewöhnlichen bis zum Übermaß und bis zum Ekel gehäuften Productionen unserer Tage; und wenn ich gleich oft gegen Sie gemurrt habe, hat doch das Übergewicht Ihres Genies mich auch eben so oft wieder mit Ihnen ausgesöhnt. Über Vieles würden wir uns leicht verständigen, wenn das Schicksal uns je auf längere Zeit zusammenführte."

Schärfer noch äußerten sich diese anerkennenden Urtheile nach der

Unterdrückung des Merkur. „Das Blatt war," wie Görres sagt, „mit allen Wurzeln in's Herz der Nation verwachsen; alle Erinnerungen ihrer guten Zeit und ihrer neulichen Erhebung, alle Hoffnungen der Zukunft knüpften sich daran; wer es vernichtete, versehrte sie im Innersten und säte sich selber üble Saat." [1] Alle Gutgesinnten sahen ein, daß mit dieser Zeitung „die einzige Verkünderin der Wahrheit, welche das Elende und Schlechte überall aufsuchte und verfolgte", untergegangen sei. Freiherr vom Stein konnte den Verlust kaum verschmerzen. Er wünschte, daß Görres, den er „wegen seines seltenen Geistes, seiner redlichen, dem Vaterland treu ergebenen Gesinnungen und seiner richtigen politischen Ansichten nie aufhören werde zu schätzen", wieder zu „seiner Geißel" greifen möge. Görres hätte diesem Wunsche entsprechen können, es hing von ihm ab, den Merkur wieder aufleben zu lassen, wenn er nur die Bedingung erfüllen wollte, die Geißel als blinde Ruthe zu handhaben. Dessen weigerte er sich und legte dadurch und durch sein ganzes Verhalten bei der Unterdrückungsgeschichte das schönste Zeugniß für seine treue patriotische Gesinnung und die Wahrheit seines Charakters ab. „Das Verbot des Merkur war," wie Grimm dem Herausgeber bemerkte, „gerade dazu gemacht, ... Görres Ehre, den Verbietern Schande zu bringen.

Schon in den ersten Monaten nach der Gründung des Merkur hatte Arnim an Görres in richtiger Vorahnung geschrieben: „Laß es bleiben, sie werden Dich brauchen, so lange es ihnen nützlich und bequem ist .... Es thut mir wahrlich leid, daß Du Dich von den Büchern zu den Menschen gewendet; Du kannst froh sein, wenn Du mit verlorener Zeit davon kommst ..." Und nachdem er ihm einige Beispiele von Preßverfolgungen mitgetheilt, fährt er fort: „Ich besorge für Deine Zeitung gleiches Geschick, wenn Du sagst, was wirklich gesagt werden muß, was trifft und paßt. Dafür hat das Völkchen der Regierenden eigenen Geruch."

Und wirklich schnopperte „das Völkchen" bald von allen Seiten um die Zeitung herum; zunächst die Rheinbündler, welche es nicht vertragen konnten, daß Görres ihnen ihre verrätherische Schmeichelei gegen den großen Bonaparte mit dürren Worten vorhielt und ihre annoch napoleonisirenden Tendenzen offen an's Tageslicht brachte. Baiern verbot zuerst den Merkur in seinen Staaten, Baden, „unstreitig der

[1] „In Sachen der Rheinprovinz und eigener Angelegenheit."

allerleerste und flachste Staat im ganzen Reich", wie Grimm sich ausdrückt, folgte nach. Der feindlichen Phalanx dieser Staaten trat auch bald die verlogene Diplomatie anderer Mächte als Kampfgenossin bei gegen den unbequemen Mahner am Rhein. Brentano hatte zwar gemeint, „die Politik könne nicht so schlecht sein, daß sie nicht eine Passion für Görres kriege, der ja wie ein berauschter Liebhaber rede", aber der Dichter war hierin gar zu vertrauensselig. Andere Freunde blickten klarer. Im Mai 1815 schrieb Dr. Schulze, damals hessischer Schulrath und Direktor des Hanauer Gymnasiums, später vortragender Rath im Ministerium der geistlichen Angelegenheiten in Berlin, an Görres: „Sie erheben ihre donnernde Stimme nicht in der Wüste. Schon manche Minister haben eine kitzliche Stelle in ihren Ohren verspürt, wo jene mächtigen Klänge immerwährend anschlagen und sie fast zur Verzweiflung bringen, weil man von ihnen Ganzheit fordert und sie doch nur Halbheiten denken und begehen können." Görres hätte die Richtigkeit dieses Satzes mit einem schriftlichen Dokumente belegen können. Ungefähr gleichzeitig mit diesem Briefe erhielt er ein Schreiben des preußischen Ministers Hardenberg (datirt Wien, 16. Mai 1815), in dem „feste Grundsätze" aufgestellt wurden, nach welchen bei der Redaction künftig verfahren werden müsse, wenn das Blatt fortdauern solle. Hardenberg tadelte die Angriffe, welche sich Görres gegen einzelne Staaten wegen ihres elenden Verhaltens auf dem Congresse, gegen Preußen wegen seiner engherzigen Preßcensur u. s. w. erlaubt hatte, und machte als letzte und wichtigste Bedingung geltend, daß alles vermieden werden müsse, was die Leidenschaften unter den Deutschen gegen einander aufregen könne. „So sind z. B. die fortwährend erneuten Anreizungen der Wiederbelebung der deutschen Kaiserwürde im Hause Österreich, welche dieses Haus selbst nicht will, zu unterlassen."[1] Dieser Brief Hardenbergs war eine charakteristische Erläuterung der Worte, welche J. Grimm wenige Monate vorher vom Congresse aus an Görres geschrieben hatte, daß nämlich „Preußens politisches Wesen nicht rein sei".

Görres war entrüstet, und doch traten die Gegner jetzt wenigstens offen hervor. Wenige Wochen vor dem Empfang dieses Briefes hatte man ihm unter „dem Scheine von Herzlichkeit und Anerkennung" eine Geldsumme zugeschickt, um den Merkur, wie wir heute sagen würden, zu

[1] „In Sachen der Rheinprovinz" u. s. w.

einem Reptil zu machen, oder um hernach mit Beweisen aufzutreten, welche die Reinheit von Görres' Gesinnung verdächtigen könnten. Grimm warnte damals den Freund: „Daß man schon im Winter die Absicht gehabt, dergleichen zu thun," schreibt er, „habe ich aus einigen gefallenen Reden geschlossen; man hat es aber wohl aus Sparsamkeit für die Noth aufbewahrt und als ein letztes Mittel betrachtet." In Görres täuschte man sich; Männer, denen jede Wahrheit des Charakters fehlt, konnten überhaupt nur auf den Gedanken kommen, daß er eine jener Creaturen sei, die sich durch Gold blenden oder durch Drohungen einschüchtern lassen. Ihnen zeigte der Redacteur des Merkur, sowohl durch die verächtliche Zurückweisung jenes Judasgeldes, als durch die edelstolze Antwort, die er dem preußischen Staatskanzler gab, daß jeder Zeit Männer sich finden, welche treu, ehrlich und uneigennützig das Recht und die Wahrheit vertheidigen, um des Rechtes und der Wahrheit willen, nicht um Sklavenlohn und Fürstengunst. Freimüthig erklärte Görres dem Fürsten Hardenberg: er werde das Vaterland nicht aus den Augen lassen und seine Überzeugung, daß Deutschland nur durch Wiederherstellung der Kaiserwürde in einer die Freiheit sichernden starken Verfassung geholfen werden könne, so wenig wie vorher verschweigen. Einer Censur werde er sich nie unterziehen, da er sich selbst unmittelbar in Person jeder Verantwortlichkeit darbiete und also keineswegs der Verantwortlichkeit eines Dritten bedürfe. Er müsse daher die Erklärung wiederholen, die der Jesuitengeneral bei ähnlichen Ansinnen dem Papste gegeben: aut sint ut sunt, aut non sint[1]. Einstweilen wurde das: ergo non sint! verschoben, „denn der Strafkomet mit seinem langen Schweif und Anhang" war plötzlich wieder am politischen Himmel erschienen und man bedurfte der Volksbegeisterung, um das Schreckbild abermals zu verscheuchen. Görres vergaß jetzt aller Unbilden und feuerte auf's Neue mit Flammenworten zur Erhebung und zum Kampfe an. Aber kaum war der Sieg davon getragen und Napoleon auf Helena für immer unschädlich gemacht, als von Neuem die Angriffe gegen den Merkur erfolgten. Vorerst wurde der Generalgouverneur Sack in Aachen angewiesen, das Blatt zu beschränken und in Fesseln zu legen. Und als dieser, kundig der Volksstimmung und bei Görres' standhafter Verweigerung einer Censur, Vorstellungen in Berlin machte, hetzte die Partei den Kaiser von Rußland auf, daß er die Unterdrückung

[1] „In Sachen der Rheinprovinz" u. s. w.

von Preußen verlange. Es wurde dem Kaiser Alexander aus sämmtlichen Blättern des Merkur ein Auszug alles dessen vorgelegt, was die russische Regierung verletzen konnte — und die diplomatischen Verhandlungen begannen. Am 12. Januar 1816 wurde die königliche Kabinetsordre der Unterdrückung Görres zugefertigt, am 10. Januar war die letzte Nummer des Merkur erschienen.

Görres äußert sich in einem Briefe über diese Vorgänge: „Unter allen Vorwänden und Gründen, die man zur Beschönigung der verhaßten Sache hätte hervorsuchen können, ist gerade der, den man wirklich gewählt, der unglücklichste, auf den man hätte gerathen können. Rußland hat die Unterdrückung gefordert und Preußen hat gehorcht: nur die Herren haben wir nach allen Siegen und Anstrengungen gewechselt, und nachdem wir bei den Franzosen erst Lakaiendienst versehen, sehen wir uns sogleich nach anderer Herrschaft um. So, mit solchen Maßregeln werden Reiche verspielt, und Land und Leute verdorben, solcher Blödsinn hat uns seit der Auflösung des alten Reichskörpers zu Grunde gerichtet. Es ist ein Jammer um diese teutschen Regierungen, wie sie blind und taub und stumpf für alle Erfahrung umhertaumeln und die Völker mit sich in's Verderben ziehen."

Görres fügte sich sofort dem Verbote und „that keinen Schritt, um sich wieder in einen Wirkungskreis einzudrängen, wo fortan weder Ehre, Frucht noch Segen zu finden war" [1].

Bald nach der Unterdrückung des Merkur ließ Baiern Anerbietungen zur Fortsetzung in seinem Staate stellen. Görres war nicht abgeneigt, auf diese einzugehen, wofern der Kronprinz von Baiern (später Ludwig I.) ihn und sein Blatt in Schutz nehme. Das wollte aber Montgelas nicht, der übrigens zudem keine reinen Absichten hegte. Auch Preußen trat Unterhandlungen an, um die verletzte Volksstimmung zu versöhnen, den Credit wieder herzustellen und wo möglich den Merkur als Instrument zu gebrauchen, die neuen Provinzen mit der neuen Regierung zu verkitten. Görres kam auch diesem Anerbieten entgegen, aber er trug den Merkur als „spanisch Fliegenpflaster" an, das bei aller heilenden Wirkung doch empfindlich schmerzt und die bösen Säfte an's Tageslicht zieht. Mit anderem Worte: er wollte volle Freiheit der Rede, einen schrankenlosen Freipaß für die Wahrheit. Für ein solches Heilmittel war indessen die Haut zu zart, zu weich und zu empfindlich; „sie

[1] „In Sachen der Rheinprovinz" u. s. w.

sagen und winken Ja mit den Augen," schreibt Görres, „aber wie ich nahe komme, wehren sie ab mit den Händen, daß ich vor Ungeduld ihnen den Quark in's Gesicht werfe." — „Der Merkur, nachdem er in Ehren als ein deutsches Blatt gestanden, verschmähte, zu einer Königl. Preußischen privilegirten Zeitung herabzusteigen." [1] Görres' persönliche Freiheit war fortan in Preußen gefährdet.

Friedrich Schlegel rühmte um diese Zeit in größerer Gesellschaft zu Frankfurt Görres laut wegen seiner Ansichten über Kaiser und Reich, und fügte die Worte bei: „Görres sei unter allen Stimmführern des Tages der Einzige, bei welchem Wahrheit und Freiheit sich finde." [2] Dieses war die allgemeine Überzeugung aller Gutgesinnten, und in ihr lag der schönste Lohn, den Görres für sein patriotisches Streben, für seinen Kampf um Deutschlands Ehre und Recht verlangen konnte.

Materiellen Lohn erntete er dafür auch keinen. Im Gegentheil wurde er gleich nach Einverleibung der Rheinprovinz seiner Stellung als Director des öffentlichen Unterrichtes entsetzt; ein Lehrstuhl an der neuen Universität Bonn, wohin der Wunsch Vieler ihn rief, wurde ihm auch nicht zu Theil, sondern statt dessen das Exil. In allem, was Görres that, witterte man demagogische Umtriebe. Als er sich im Jahre 1817 an die Spitze des Coblenzer Hilfsvereines zur Linderung der Hungersnoth am Rhein und in der Eifel stellte und einen öffentlichen Aufruf in den Zeitungen erließ, ordnete der König eine Untersuchung gegen ihn an, die freilich nicht durchdringen konnte. Ja dem General Gneisenau ward sogar die Theilnahme an dem Liebeswerke, „die Hungrigen zu speisen", untersagt. Der Adressensturm schürte den Groll noch heftiger an. Hardenberg war im Januar 1818 an den Rhein gekommen, um die Klagen des Landes zu vernehmen. Daraufhin erschien eine Deputation von Coblenz, an deren Spitze Görres stand. Er überreichte dem Kanzler eine Adresse, worin die im Artikel 13 der heiligen Allianz versprochene Verfassung und Freiheit und Bürgschaft für die katholische Kirche verlangt wurde. Hardenberg nahm die Deputation wohlwollend auf, selbst der Flugschrift, welche Görres hierauf veröffentlichte und welche einen Abdruck der Adresse und der Unterredung mit dem Kanzler enthielt, zeigte dieser sich nicht feindlich, weil er „die gute Absicht, zur Eintracht und

[1] „In Sachen der Rheinprovinz" u. s. w.

[2] Perthes' Leben. Von Prof. A. Th. Perthes, Hamburg und Gotha, 1851. 2 Bände.

zum Frieden zu sprechen“ [1], anerkennen müsse. Aber anders betrachteten die Bureaukraten in Berlin die Sache. Görres hatte, nach seinen eigenen Worten, wie im Merkur, die Fahne männlichen Freimuthes „hoch oben aufgepflanzt. Da stellten sie nun sich hin und sahen verwundert mit Perspektiven herauf und begriffen nicht, wie das Ding habe da herauf kommen können. Darauf haben sie's mächtig übel genommen . . ., nämlich daß man so etwas gewagt, und hätten's gern wieder herunter gehabt.“ Der König und der Kronprinz ließen dem Verfasser die übersandten Exemplare zurückstellen mit einer scharfen Rüge, weil die „allerhöchsten Personen nicht einmal mit Vorlegung dieser Schrift verschont worden seien“.

Nachdem man den Despotismus durch die Aufopferung des Volkes besiegt hatte, hielten die Bureaukraten die Einführung eines ähnlichen Despotismus, die Knebelung aller wohlberechtigten Freiheiten, für das einzige Mittel, die Throne zu stützen. Eine gewisse demokratische Gährung, die noch durch die Massen ging, beförderte freilich dergleichen Anschauungen. Aber unter keiner Bedingung durfte Görres mit diesen Demokraten zusammengeworfen werden; er forderte für das Volk, was er zu fordern berechtigt war, und ahnte, „daß nur die Verweigerung dieser Rechte jene Krisen herbeiführen werde, welche die Throne erschütterten.“ Die Flugschrift über die Coblenzer Adresse sollte wie eine Leuchtkugel erhellend und mahnend unter die Parteien fallen. Seine Schuld war es nicht, daß sie wenig Erfreuliches beleuchtete. Sie zeigte, wie Görres schreibt, nur „Fürsten, die in der Unglücksschule studirt, aber gar nichts begriffen hatten, nicht einmal soviel, daß sie ihre Würde in Acht zu nehmen wissen; Minister von gutem Willen, aber ohne Kraft, ohne Entschiedenheit und Muth, höfische Opposition, schlecht weniger durch Anwesenheit von positiver Bosheit als durch die gänzliche Abwesenheit alles Guten, dumm bis zur Bestialität, plump wie ein Rhinoceros, feig und erbärmlich und unter aller Kritik von oben bis unten; eine demokratische Partei ohne Einheit und Zusammenwirken, ohne Standpunkt und Basis, unthätig, jeder Illusion nachlaufend, immer hoffend, es werde Alles über Nacht sich von selbst machen, ohne Takt in den Führern, ohne Grundsatz, ohne Weltansicht, hochmüthig, eitel, leichtsinnig, zerstreut und vergeßlich, verworren und ewig ohne Resultat, sich selber widersprechend,

[1] Brief Hardenbergs (dat. 31. Juni 1818), mitgetheilt in der Schrift: „In Sachen der Rheinprovinz.“ S. 88.

zugleich feig und anmaßend, ohne Haltung, Nachdruck und Ruhe. Das sind die Herrlichkeiten dieser häkligen Zeit, wie man sie eben von einer Generation erwarten kann, die jede Eitelkeit und jede Demüthigung versucht, die auf der Zinne des Tempels gestanden und durch jeden Koth sich hat durchschleifen lassen, die nur im Zerstören Talent gezeigt, im Bauen aber gänzliche Impotenz."

Görres' Herz war voll zum Überwallen. Diejenigen, welche zur Zeit der französischen Herrschaft feile Augendiener gewesen, führten jetzt vielfach das Regiment und denuncirten die ächten treuen Patrioten als Revolutionäre. Überall lauerte die Polizei, und dieses Spioniren verstärkte noch mehr die Aufregung und Unzufriedenheit, welche wirklich in vielen Gemüthern herrschte. Die Ermordung Kotzebue's machte offenbar, welch' ein Zündstoff unter der Asche glomm. Und merkwürdig! bei dem Säcularfest der Reformation war die eigentlich revolutionäre Stimmung zuerst unverholen hervorgetreten und hatte sich geäußert in einem haßsüchtigen Geschrei gegen die weltliche und gegen die kirchliche Autorität, wie sie einzig und allein im Katholicismus vorhanden ist. Da hätten die Fürsten beachten müssen, daß es in ihrem Interesse sei, den Katholiken die versprochenen Rechte zu gewähren, um sie nicht auch in die Opposition zu drängen. Aber überall geschah das Gegentheil. Auch in Preußen, wo der König bei Besitznahme der neuen Provinzen bestimmte Versprechungen geleistet, die der Staatskanzler der Coblenzer Deputation wiederholt hatte, „geschah in dieser Beziehung ebenso viel, wie im Verfassungswerke: die Kirche blieb zum Ärgerniß aller Menschen in stärkerem Verfall, als sie je unter französischer Herrschaft gewesen, und auf ihre kümmerlichen Mittel zum Fortkommen angewiesen. Die heilige Allianz lag auf Pergament geschrieben wohl bewahrt in den Archiven; erbauliche Reden von Frömmigkeit und christlicher Tugend hatten zum Theil den alten diplomatischen Kanzleistil verdrängt, aber die Regel des Christenthums, jedem zu geben das Seine, wurde darum, wie vorhin nicht nach außen, so jetzt nach innen nicht geübt. Die letzten Domainen und geistlichen Güter aller Art, die ärmlichen Reste des großen Raubes, zugleich die einzig noch übrige Hypothek der Landesschuld und die einzige mögliche Dotation der Kirche wurden trotz aller Protestation zum Verkauf ausgesetzt; das ganze Staatsministerium, uneingedenk der königlichen Schuld, unterschrieb den Antrag zur Veräußerung, gleichsam als könne die Unterschrift Vieler der Handlung einen rechtlicheren Charakter geben, und als werde, was unchristlich ist, christ-

lich dadurch — daß mehrere sich in dieselbe Sünde theilen. Jene Brut erbärmlicher Sophisten, die diese Zeit geboren, und die ihr feiles Talent jeder Gewalt verschreiben, lehrte, nur wenn die Diener der Kirche bei dem Staate als Beamte den Gnadentisch genößen, könne dieser sich Ruhe und Sicherheit verschaffen." [1] Diese Ungerechtigkeiten, dabei die Anklagen, welche man gegen die Geistlichen ausstreute, sie der „Intoleranz beschuldigend", während sie nur ihre Pflicht thaten, erbitterten die Katholiken. Und sie, „die immer dem Historischen zugewendet", d. h. Vertheidiger der Autorität, auch der weltlichen sind, und somit allein jenen „politischen Aufruhr" im Lager der „Reformirten" „schmeidigen" und neutralisiren konnten, wurden nothgezwungen ein „neues Ferment in der Gährung jener Zeit".

Görres beobachtete Alles und es trieb ihn, abermals für die Wahrheit in die Schranken zu treten, „nicht aus Eitelkeit, sondern aus guter, starker Überzeugung". Binnen vier Wochen schrieb er das Werk: Teutschland und die Revolution — „ein Altarbild für die Hofkapellen mit Hölle, Fegfeuer, jüngstem Gericht, in der Mitte St. Antonius, der den Fischen predigt, St. Rochus, der die Hunde verjagt u. s. w., auf den Flügeln außen die vierzehn Nothhelfer". Wozu er im Merkur gemahnt, was er bei dem Adressensturm gefordert, das sprach er abermals aus, aber mit glühenderen Farben. Er schilderte den Abgrund der Revolution, die im Grunde ein Gottesgericht gewesen für Ungerechtigkeit und Untreue auf dem Throne, forderte die Gegenwart mit „der Theater-Garderobe ihrer Tugenden" vor den ernsten Richterstuhl des Mittelalters, damit sie Rechenschaft gebe, was sie mit der Kirche angefangen, die ehedem so fest gegründet im heiligen deutschen Reiche stand, sie, „deren Grundfeste die Wasser der Erde umrinnen, während die Wolken des Himmels um ihre Thürme zogen"; damit sie Rechenschaft gebe für die „zersprengte Mauerkrone Deutschlands", den „zerstückten Kaisermantel", die „zerrütteten Ersparnisse des Staates und der Kirche", die „zerstörten Innungen und Ständeordnungen", für die Vermessenheit, mit der sich der Vorwitz in's Reich des Glaubens gedrängt, das Himmlische in's Irdische gezogen, die Wahrheit verfinstert, die Gemüther in Parteien gespalten habe; damit sie Rechenschaft gebe endlich für den eingeführten Materialismus der Wissenschaft, für die Entweihung der Künste, die, „leerem, leichtsinnigem, frivolem Treiben dienstbar", zum

[1] „Teutschland und die Revolution." Teutschland (Coblenz) 1819.

„Schellengeläute der Thorheit" geworden oder wie die Musik den „Tanz der Bajaderen" in den Tempel des Herrn einführten. Alsdann mahnt er die Fürsten, ihr heiliges Amt zu üben, wozu sie Gott gesetzt: nämlich Recht zu thun und Gerechtigkeit zu handhaben nach Gebühr, damit die Völker nicht endlich, wenn sie lange fruchtlos in Güte ihren Gerechtsamen nachgegangen, versucht sein möchten, im Grimme zuzuspringen und sich mit Gewalt zu nehmen, was man ihnen vorenthalte.

Diese „Malerei" fand „oben" keinen Beifall, denn die Regierung „unten", in Coblenz, wollte sofort auf das Ganze Beschlag legen. „Weil ich aber den Fa Presto gemacht und die Rache accurat vorgesehen," erzählt Görres, „darum ist, als sie eben die Zugbrücke aufgezogen, das Roß drüben gewesen und aus seinem Schweife sind nur einige Haare in den Thorflügeln eingeklemmt zurückgeblieben. Jetzt haben sie das verdrießliche Nachsehen zu viel tausend Blättern, die in die Welt fliegen und wo immer in einem das nämliche wie im andern steht. In Berlin wird's dießmal sehr donnern; ob's einschlägt, wollen wir in Geduld abwarten, ich habe zwar keinen Wetterableiter auf dem Hause, aber doch gegenüber."

Es schlug in der That ein[1] und in einer Weise, wie Görres es nicht erwarten konnte, da er mehr Gerechtigkeit voraussetzte. Ungehört, ohne richterlichen Beschluß sollte der Verfasser nach Spandau abgeführt werden. Durch eine glückliche Fügung erhielt er Kunde von diesem Plane und entzog sich der Willkür durch die Flucht nach Frankfurt (19. Oct. 1819), und als man auch dort von dem freien unabhängigen Staate seine Auslieferung verlangte, ging er nach Straßburg und suchte Zuflucht bei seinen Feinden. Nur einem ordentlichen competenten Gerichte nach den Landesgesetzen war er jeden Augenblick sich zu stellen bereit.

Die weitere Entwickelung der Gewaltschritte liegt unserem Zwecke

---

[1] Julian Schmidt (Augsb. Allg. Ztg. Beilage Nr. 58, S. 890) glaubt, das Buch, welches auch er im „Grunde wohlmeinend" findet, habe hauptsächlich „wegen seiner Diction" in Berlin Anstoß gefunden. Das wäre doch eine noch größere Schmach, und die Verfolgung, welche Görres erlitt, wäre dann noch ungerechtfertigter. Richtiger hat Görres selbst den Grund des Mißfallens angegeben, wenn er an seine Familie schreibt: „An dem Buch ist ihnen eigentlich nichts weniger als Alles zuwider; es ist in allen seinen Theilen das allervollständigste Antipreußenthum nackt und klar ausgelegt, und ‚Sein und Nichtsein' kann ihnen doch unmöglich gleich lieb sein." (Ges. Briefe. Bd. 1, S. 128.)

fern. „Ein guter Name ist ein kostbar Ding," schrieb Görres im Jahre 1817 an seinen Freund Grimm. Diesen guten Namen hatte er auch in dieser zweiten politischen Laufbahn treu bewahrt. Fleckenlos und rein trug er das Banner der Wahrheit aus dem Kampfe hervor, in dem er ehrlich gefochten, den eigenen Ruhm dauernd begründet hatte und seinem deutschen Vaterlande zum Segen geworden war. Christian Schlosser schrieb 1819 an Frau Görres: „Die allgemeine Anerkennung, welche der Rechtlichkeit und den ernsten würdigen Gesinnungen Ihres theuern Mannes zu Theil wird, selbst von denen, die wünschen, daß er die Ungerechtigkeit der Zeit schonender behandelt hätte, kann nur wahrhaft erfreuen ... Ja, wie ich immer vermuthet, höre ich auch aus nicht ganz unsicherer Quelle, daß die höchststehenden Männer Österreichs den Ernst und die Klarheit der Schrift, die einen Augenblick Ursache wurde, die Heiterkeit Ihres Lebens zu trüben, hochachten."

Am schönsten aber hat Ludwig Uhland im Prologe zu seinem „Herzog Ernst von Schwaben" dasjenige ausgesprochen, was wir selbst als kurzen Inhalt des vorliegenden Abschnittes zu Görres' Lobe sagen könnten. Uhland trug jenen Prolog zur Feier der württembergischen Verfassung am 29. October 1819 auf dem Hoftheater zu Stuttgart vor und wurde mit lautem Beifall begrüßt, als er zu folgenden auf Görres bezüglichen Worten kam:

„Das ist der Fluch des unglückselgen Landes,
Wo Freiheit und Gesetz darniederliegt,
Daß sich die Besten und die Edelsten
Verzehren müssen in fruchtlosem Harm,
Daß, die für's Vaterland am reinsten glüh'n,
Gebrandmarkt werden als des Lands Verräther,
Und, die noch jüngst des Landes Retter hießen,
Sich flüchten müssen an des Fremden Herd.
Und während so die beste Kraft verdirbt,
Erblühen, wuchernd in der Hölle Segen,
Gewaltthat, Hoffart, Feigheit, Schergendienst."

(Schluß folgt.)

J. B. Diel S. J.

Religion im modernen Culturlager.

Die jetzt auf das christliche Kirchenthum losstürzende Windsbraut der Cultur will religiös, echt religiös sein; der Culturkampf, der sich jetzt im Vordergrund der europäischen Öffentlichkeit, oder sagen wir lieber, über den ganzen Erdball hin aufspielt und alle Blüthen des christlich-religiösen Geistes wegzureißen sucht, soll kein Kampf gegen die Religion, soll sogar in seinem innersten Kern ein Kampf für die Religion sein; ja die Culturfreunde gerathen in einen wahren Paroxysmus von Wuth, wenn wir Katholiken die Behauptung wagen, die Religion werde jetzt verfolgt. Also „Religion" hüben und drüben. Auch das blöde Auge gewahrt sofort, daß „Religion" bei der modernen Cultur etwas ganz Anderes sein muß, als die Religion bei uns gewöhnlichen Christen im herkömmlichen Sinne dieses Wortes. Bei der einschneidenden Bedeutung, welche das Wort Religion für die jetzige Krise hat, ist unsere Zeit absolut unverständlich, wenn man sich nicht über ihren Religionsbegriff klar geworden. Man versteht nicht ihre tödtliche Feindseligkeit gegen Kirche und Dogma, ihre Religionsfreiheit, ihre freie Wissenschaft, ihre Toleranz, ihre Gleichgiltigkeit gegen die Wahrheit, ihre freie Moral, kurz ihren antichristlichen Charakter, wenn man nicht ihre Religion versteht. Unsere Leser werden es somit gerechtfertigt finden, wenn wir einmal der Frage näher treten, was für eine Religion das sein mag, die Religion, welche im Schooße der modernen Cultur vorfindlich ist. Dieß geschehe nun jetzt.

Am besten wählen wir unsern Standpunkt so, daß wir die Stellung überschauen, in welche sich die moderne Religion zur Wissenschaft gesetzt hat. Das Wort „Religion" nehmen wir hier nicht im objectiven Sinne als den Inbegriff von Lehren und Vorschriften für das religiöse Verhalten, sondern im subjectiven Sinne, insofern die Religion im Menschen befindlich ist. Nach christkatholischem Begriffe ist bekanntlich Religion (von der psychologischen Seite betrachtet) eine auf fester Erkenntniß und zuverlässigem Wissen fußende Willensverfassung, wodurch sich der Mensch in pflichtgemäßer Weise als von Gott, seinem Urheber, abhängig anerkennt und benimmt. Das und nur das verstehen wir katholische Christen unter Religion. Was belieben nun die modernen Culturfreunde mit dem Worte Religion zu bezeichnen?

Sollen wir das Ergebniß unserer nachstehenden Erörterung jetzt schon als These formuliren, so sehen wir uns in der ungünstigen Lage, Worte gebrauchen zu müssen, die jene unserer Leser, welche die Religion des Modernismus noch nie genauer besehen haben, wegen ihrer scheinbaren Übertriebenheit unangenehm berühren werden. Trotzdem ist es gut, es jetzt schon zu sagen, daß wir den von den Culturfreunden in das Wort Religion hineingeschobenen Religionsbegriff erkennen werden als eine ganz neue Erfindung, als eine heuchlerische Nachäffung des herkömmlichen, bei uns Christen gebräuchlichen Religionsbegriffes, als einen gleißenden Firniß, unter dem die vollendetste Religions- und Sittenlosigkeit ein Unterkommen findet, als eine die Menschheit entehrende Schmach.

Es kann begreiflicher Weise nicht in unserem Plane liegen, Alles hier wieder zu geben, was vom Culturstandpunkte aus über Religion gesagt und gedacht worden; wir werden aus den verschiedenen Richtungen des Culturdenkens Äußerungen herausheben, welche in ihrer Zusammenstellung uns ein treues, volles Bild der Culturreligion darbieten. Bei der Wucht der Anklage, die wir gegen die gesammte moderne Culturbildung, insofern sie auf Religion Anspruch erhebt, aussprechen, ist es unsere unerläßliche Pflicht, die Auffassung jener Männer, welche allerwärts als leitende Culturgrößen gelten, eingehend wiederzugeben; eine gewisse Weitschweifigkeit möge durch die Wichtigkeit des Gegenstandes entschuldigt werden. Wir Katholiken veranschlagen durchweg unsere Gegner zu hoch, weil wir sie zu wenig kennen. Fort mit aller Gespensterfurcht! Wenn es auch rathsam erscheint, erst am Schlusse unseres Rundganges dem modernen Religionsbegriff den christkatholischen ausführlich entgegenzustellen, so möge man doch bei der jetzt vorzunehmenden Besichtigung des erstern stets im Auge behalten, daß wir katholische Christen nur Religion kennen, welche Erkennen der Wirklichkeit, Wissen der Wahrheit zur wesentlichen Voraussetzung hat. Und nun zur Sache!

1. Religion des modernen Realismus.

Die positivistische Gedankenrichtung, die breiteste Basis des jetzigen Culturlebens, verdient, daß wir mit ihr beginnen und ihr eine etwas weitläufigere Beachtung schenken. Wie sie überhaupt nur dem, was in die Sinne fällt, was naturwissenschaftlich oder geschichtlich nachweisbar ist, Wirklichkeit und realen Werth zuschreibt, so geht sie von der

Thatsache aus, daß das religiöse Gefühl, ein unbestimmter schwärmerischer Drang im Menschen vorhanden ist. „Wir haben da eine Eigenschaft," sagt Herbert Spencer (Grundlagen der Philosophie, deutsche Ausgabe, Stuttgart 1875, S. 15), „welche einen ungeheuern Einfluß gehabt und gegenwärtig das Lebensprincip ist für viele Einrichtungen, und noch immer die Veranlassung zu fortwährenden Streitigkeiten und den Antrieb zu zahllosen täglichen Handlungen liefert. Jede ‚Lehre von Dingen', welche diese Eigenschaft nicht berücksichtigt, muß hiernach höchst mangelhaft sein." Dieß der Standpunkt, von dem aus die Erfahrungsgelehrten eifrige Religionsstudien betreiben und empfehlen.

Zwei englische Schriften, welche vor Kurzem wegen ihren religiösen Anschauungen weithin durch die culturfreundliche Welt beifälliges Aufsehen erregten, können uns als die Repräsentanten zweier hier namhaft zu machenden Strömungen gelten. Wir meinen den am 20. August 1874 vor der British Association in Belfast gehaltenen Vortrag des bekannten Forschers John Tyndall (Der Materialismus in England, deutsch von Lehmann, 2. Aufl., Berlin 1876), und die drei nachgelassenen Essays „über Religion" von dem berühmten John Stuart Mill. Tyndall, der seine Ansichten im Wesentlichen von Herbert Spencer bezogen hat, vertritt eine mehr theoretisch-skeptische Richtung, während Mill eher einer praktisch-humanitären Strömung folgt.

Wer Tyndalls Rede gelesen hat, wird finden, daß sie nur ein Compost von Ideen aus Herbert Spencer und F. A. Lange ist, aber in ihr spiegelt sich unsere Zeit, und gern vernimmt letztere ihre Lieblingsidee aus dem Munde eines Tyndall [1].

---

[1] F. A. Lange ist für die Anerkennung, die ihm Tyndall spendet, empfindlich. Er schreibt: „Mit Tyndall's Rede ist für England eine neue Periode gleichsam officiell verkündet worden. Der alte faule Friede zwischen Naturwissenschaft und Theologie, den schon Hurley und neuerdings auch Darwin erschüttert hatten, ist gebrochen, und die Naturforscher verlangen das Recht, unbekümmert um irgendwelche kirchliche Traditionen, die Consequenzen ihrer Weltanschauung nach allen Seiten geltend zu machen. Der Religion wird unter Anlehnung an die Philosophie Spencers ihr Fortbestand verbürgt; aber es wird fortan nicht mehr als gleichgiltig hingenommen, in was für Dogmen und mit welchen Ansprüchen an den Glauben die religiösen Gefühle sich ausprägen. Damit aber wird, wie schon früher in Deutschland, ein Kampf eröffnet, der nur mit der Erhebung der Religion in das Gebiet des Ideals ein friedliches Ende finden kann." (Gesch. d. Mat. 2. Bd. Vorw.) „Gebiet des Ideals" ist der klingende Name für den Trödel, zu dem Alles muß, wovon man nicht genirt sein will.

Tyndall steht auf der Höhe der modernen Naturanschauung und versicht die Giltigkeit der mechanisch-materialistischen Welterklärung für das ganze Gebiet, welches unserem Wissen zugänglich ist. Aber dann macht er im Geiste der Erfahrungsphilosophie darauf aufmerksam, daß diese Erklärung Grenzen habe, insofern hinter dem Gebiet des Erkennbaren noch ein anderes Gebiet des Unerkennbaren liege. Im Unerkennbaren ahnt er das All-Eins der Pantheisten. „Wir haben die Vorstellung, daß alles, was wir um uns her sehen, und alles, was wir in uns fühlen, die Erscheinungen des physischen Lebens sowohl wie die des menschlichen Geistes, seine unerforschliche Wurzel in einem kosmischen Leben habe, von welchem, wenn ich mich so ausdrücken darf, nur ein unendlich kleiner Span für die Forschung des Menschen erreichbar ist. Und selbst von diesem Span können wir nur einen Theil kennen. Wir können die Spur der Entwicklung eines Nervensystems verfolgen und können die parallelen Phänomene der Empfindung und des Gedankens mit ihm in Beziehung setzen. Wir sehen mit unzweifelhafter Sicherheit, daß sie Hand in Hand gehen. Aber wir versinken in's Bodenlose, sobald wir den Zusammenhang zwischen beiden zu erfassen suchen. Das ist der Felsen, an dem der Materialismus unvermeidlich zerschellen muß, so oft er den Anspruch erhebt, eine vollständige Philosophie des Lebens zu sein."

Tyndalls Ansicht zufolge muß der Mensch Religion besitzen, denn er fühlt das Bedürfniß, das seiner Erkenntniß zugängliche Gebiet dichtend, philosophirend zu überschreiten und in das Gebiet der Geheimnisse hinüber zu schweifen; seine erkennenden Kräfte müssen sich mit seinen schöpferischen ergänzen, um das religiöse Gemüthsbedürfniß zu befriedigen. Diesen, den schöpferischen Kräften, kommt es zu, jene Geheimnisse so zu modeln, daß zwischen dem Denken und Glauben Einheit bestehe, wobei nur stets die Voraussetzung festzuhalten wäre, daß eine endgiltige Festsetzung auf diesem Gebiete nie möglich ist, und jeder fernern Zukunft die Freiheit belassen bleiben muß, die religiösen Anschauungen dem Bedürfnisse gemäß jedesmal umzuformen. Die Religion hat gerade so gut ihr Existenzrecht, wie die Wissenschaft, aber mit der Wirklichkeit, der Wahrheit, dem Erkennbaren hat sie nichts zu thun.

Die Art und Weise, wie Tyndall den tiefsten Grund der Religion bloßzulegen sucht, hat ihm die glänzendsten Lobsprüche eingebracht; es ist eine Religion, deren sich der elendeste Schurke gerade so rühmen darf, wie der pflichttreueste Christ. Vernehmen wir in Kürze:

„Der Mensch ist ein Produkt der in endlosen Zeiträumen sich vollziehenden Wechselwirkung des Organismus und seiner Umgebung. Der menschliche Verstand zum Beispiel ist ein solches Ergebniß. Man

muß ihm folgen, denn es gibt keinen Fall, in welchem sich das Recht der Verjährung (!) entscheidender geltend macht. Es gibt aber außer und über dem Verstande des Menschen viele andere ihm eigenthümliche Eigenschaften, deren auf Verjährung begründeten Rechte ganz ebenso stark sind, wie das Recht des Verstandes. So hat es das Wechselspiel von Organismus und Umgebung fertig gebracht, daß der Mensch den Zucker süß, die Aloë bitter empfindet, daß er vom Geruch des Bilsenkrautes anders als von dem der Rose afficirt wird. Hierher gehört auch die geschlechtliche Liebe; wir dürfen den Anspruch derselben als mindestens so alt und so giltig wie den des Verstandes betrachten. Ferner gibt es mit dem Organismus des Menschen verwebte Dinge, wie das Gefühl der Ehrfurcht, des Staunens, der Liebe zum Naturschönen. Da ist ferner jenes tiefgewurzelte Gefühl, welches sich seit dem ersten Aufdämmern der Geschichte in den Religionen der Welt verkörpert hat. Du, der du dich aus dem Bereiche dieser Religionen in die hohe, lichte, kalte Region des Verstandes geflüchtet hast, mußt dieselben verlachen, aber indem du das thust, trifft dein Spott nur nebensächliche Formen, und du übersiehst die unerschütterliche Grundlage des Gefühls in dem Gemüthsleben des Menschen. Wie diesem Gefühl eine vernünftige Befriedigung zu gewähren sei, ist das Problem der Probleme unserer Zeit. Die Religionen sind Formen eines Dranges, der bösartig wird, wenn er sich in die Regionen des Wissens verirrt, worüber ihm keine Herrschaft zusteht; der aber in seiner Sphäre, in dem Gebiet des Gemüthes, zu edlen Ergebnissen führen kann, wofern er sich von einer liberalen Denkart leiten läßt. Überall, wo religiöse Systeme sich mit der Wissenschaft berühren, wie vor Allem in der Kosmogonie, müssen sie sich deren Controle unterwerfen. Wie Organismen sich nur durch Anpassung an ihre Umgebung zu erhalten vermögen, so auch ein religiöses System nur dann, wenn es den Forderungen der Wissenschaft entsprechend bildsam ist, wenn es seine Starrheit aufgibt, und Dinge, die einst für wesentlich galten, fallen zu lassen und einst Verworfenes jetzt zu assimiliren vermag."

Tyndall's hochwissenschaftliche Behauptung: Verstand, süßer und bitterer Geschmack, Gestank und Wohlgeruch, die blinden Regungen der Leidenschaft und die Gefühle seien durch „auf Verjährung begründete Rechte" zu erklären, mögen jene untersuchen, welche vor jedem aus dem Munde eines solchen Gelehrten kommenden Wort ehrerbietigst niederknieen. Wir merken uns nur, daß nach Tyndall Religion weiter nichts

ist, als ein im Menschen thatsächlich vorhandenes Gefühl, welches Befriedigung sucht, gerade so wie Geruch, Geschmack u. s. w.

Aber was für ein Gefühl ist sie denn, und worin kann sie befriedigt werden? Hier gibt uns Herbert Spencer, Tyndall's Gewährsmann, den erschöpfendsten Aufschluß. Diese Leuchte der modernen Aufklärung erklärt uns in der bestimmtesten Weise, das im Menschen vorfindliche religiöse Gefühl müsse im formellen Cult des Skepticismus, d. h. in dem Bewußtsein totaler Unwissenheit, seine Befriedigung holen; dasselbe erfordere also wohl eine Erkenntniß, aber es sei die Erkenntniß, keine Erkenntniß zu haben! Man vergegenwärtige sich lebhaft, daß solcher Wahnsinn nicht etwa scherzweise, sondern ernsthaft in unserer wissensstolzen Zeit als tiefste Weisheit vorgetragen und angestaunt wird.

Spencer's Religionsphilosophie bildet bereits das Arsenal für viele Gelehrte ersten Ranges, welche gegen das Christenthum ihre Kanonen auffahren, und deßhalb wird dem Leser eine etwas eingehendere, wenn auch mühsame Inspection der fürchterlichen Armstrongs nicht unlieb sein.

Um das eigentliche Wesen, das Grundelement der echten Religion zu finden, vergleicht der berühmte Gelehrte alle je dagewesenen Religionen, und beobachtet, was nach Beseitigung der gegensätzlichen Bestandtheile übrig bleibt. Das gesuchte Element muß natürlich abstracterer Natur sein, als irgend eine religiöse Lehre; es wird etwas sein, was in allen Religionen, vom krassesten Aberglauben bis zum feinsten Kriticismus, einen Ausdruck gesucht hat; etwas recht Vages, da wir sehen, daß der Ausdruck dafür so verschiedenartig mißglückt ist.

Jede Religion hat in ihrem Beginn, — so belehrt uns Spencer in Übereinstimmung mit unserer, d. i. der christlichen Auffassung — das Bewußtsein des Räthsels des Weltalles. „Was ist das und woher kommt es?" — Das sind Fragen, die sich dem Urmenschen sowohl wie jedem civilisirten Kinde aufdrängen. Spencer untersucht nun die „drei gangbaren Hypothesen" Atheismus, Theismus, Pantheismus, und findet, daß sie alle gleich absurd sind. Leider müssen wir es uns an dieser Stelle versagen, unsern Lesern die haarsträubende Sophisterei vorzuführen, die Spencer in der Zurückweisung des Theismus entwickelt. Eine glänzendere Apologie des Theismus läßt sich in unseren Tagen schwerlich liefern, als indem man beibringt, was unsere jetzigen Genies gegen denselben vorzubringen wissen. Doch das Thema steht jetzt nicht auf unserer Tagesordnung. Wir haben hier nur daran zu erinnern,

daß bei der wissenschaftlichen Giltigkeit des Theismus der ganze Bau Spencers seiner nothwendigen Grundlage entbehrt. Für jenes Räthsel gibt es also, wie Spencer behauptet, gar keine Lösung; alle Denkpfade, die zur ersten Ursache, zum Unendlichen führen, sieht er in unentwirrbare Widersprüche ausmünden. Wo bleibt dann der religiöse Grundbegriff? „Sei es im rohesten Fetischismus, der hinter jeder Erscheinung eine Persönlichkeit voraussetzt; sei es im Polytheismus, der diese Persönlichkeiten theilweise generalisirt; sei es im Monotheismus, der sie vollkommen unificirt; sei es im Pantheismus, der das Eine Eins werden läßt mit der Erscheinung: wir finden überall eine Hypothese, welche uns das Universum verständlich machen soll. Ja selbst der Atheismus fällt in den Bereich dieser Definition. Denn, indem er Raum, Materie und Bewegung als ganze Ursache der Welt ausgibt, will er jenes Räthsel lösen. Nun behauptet jede Theorie stillschweigend Zweierlei: erstens, daß etwas vorhanden sei, was der Erklärung bedürfe; und zweitens, daß dieses oder jenes die Erklärung sei. Bei aller Verschiedenheit im zweiten Punkte stimmen Alle darin überein, daß ein Problem zu lösen ist. Religionen, welche sich diametral entgegenstehen, gehen doch vollständig zusammen in der Überzeugung, daß die Existenz der Welt ein Geheimniß sei, welches immerfort nach Aufklärung verlangt. So taucht endlich vor uns auf, was wir suchten. Hier haben wir den Grundbegriff, der allen Religionen zu Grunde liegt, der an Abstractheit auch die abstractesten religiösen Lehren überragt."

Da unsere absolute und allseitige Unwissenheit die Grundlage der Versöhnung zwischen Religion und Wissenschaft bilden soll, so macht sich der zähe Engländer rüstig an den Nachweis, daß das Sein, welches sich uns im Universum offenbart, auch der Wissenschaft unzugänglich sei. Er führt uns weitläufig aus, daß die Begriffe von Raum und Zeit, von der Materie, der Bewegung, der Kraft, vom Bewußtsein, von der Persönlichkeit wesentlich mit Widersprüchen behaftet seien. Herzlos reißt er alle wissenschaftlichen Aussichten mit der Wurzel aus, indem er zeigt, daß das Unvermögen, irgend Etwas zu erkennen, im Wesen des menschlichen Erkenntnißvermögens liege.

Spencer hat herausgefühlt, daß er mit seiner unverblümten Apotheose der Unwissenheit wenig Erfolg zu hoffen hat. „Die große Majorität," sagt er, „wird mit mehr oder weniger Entrüstung einen Glauben zurückweisen, der ihnen so schattenhaft und unbestimmt vorkommt."

Und doch weiß er uns viele schöne Dinge darüber zu sagen, wie die Übung dieser Religion, des Skepticismus nämlich, dazu nützt, „daß die Menschen nicht ganz im Relativen und Alltäglichen aufgehen." Und doch will er, daß wir Respekt haben sollen vor allen den verschiedenen Religionsformen, weil in ihnen jenes verzweifelte Fragezeichen verkörpert sei. Hier haben wir den tiefsten Grund der modernen Toleranz. Wir sollen tolerant sein, belehrt uns Spencer, erstens, weil in allen noch so sehr entarteten Religionsformen jene fundamentale Wahrheit unseres absoluten Nicht-Wissens enthalten ist; zweitens, weil alle Religionshüllen, wenn sie auch absolut falsch sind, dennoch, in Anbetracht der verschiedenen Stufen der Menschen, relativ gut sein können; ohne diese Hüllen würde der ihnen innewohnende Skepticismus nichts wirken; „wir können sie die schützenden Decken nennen, ohne welche jene Knospe zu Grunde gehen müßte" (l. c. S. 120); drittens, weil die mannigfaltigen Glaubensansichten Naturerscheinungen, nothwendige Begleiter des menschlichen Lebens sind, jede gerade dem Kreise angemessen, in welchem sie ihre Entstehung fand. Doch alsbald fürchtet er, dieser Duldung zuviel zuzugestehen. „Wenn es einerseits erforderlich ist, daß conservatives Denken und Handeln freien Spielraum haben, so muß dieß andererseits dem fortschrittlichen Denken und Handeln nicht minder zugestanden werden. Nur durch die Wechselwirkung beider können jene beständige Wiederanpassungen zu Stande kommen, die einen regelmäßigen Fortschritt bedingen." (l. c. S. 121.) Nero, Diokletian und deren spätere Nachfolger haben also in keiner Weise gegen die Spencer'sche Toleranz gefehlt.

Wer bei Spencer die Wurzel der modernen Toleranz studirt hat, für den liegt deren Unvereinbarkeit mit dem christlichen Glauben, ja mit der menschlichen Vernunft klar am Tage. Christlicher Glaube und Vernunft lehren uns, anders denkende Menschen nicht zu toleriren, sondern zu lieben und beglückt zu wünschen, den Irrthum Anderer allerdings zu toleriren, insofern er ein Übel ist, das man nicht ändern kann. Doch nun genug von Spencer und seiner abstrakt-skeptischen Religionstheorie.

Wenden wir uns nun zu den Männern der Praxis. Hier hat, wie schon bemerkt, John Stuart Mill durch seine Essays die allgemeine Aufmerksamkeit erregt. Auch er sieht natürlich in der Religion weiter nichts als eine rein empirische Gefühlsthatsache. Früher war man an Mill eine besondere Beachtung dieser Thatsache nicht gewohnt.

„Der unerbittliche Empiriker," bemerkt F. A. Lange, „der Vertreter der Nützlichkeits-Philosophie, der Mann, welcher in so manchem frühern Werke nur das Verstandsprincip zu kennen schien, macht hier das Zugeständniß, daß das enge und dürftige Leben des Menschen einer Erhebung zu höhern Hoffnungen von unserer Bestimmung gar sehr bedürftig ist, und daß es weise erscheint, der Phantasie die Ausbildung dieser Hoffnungen zu überlassen, soweit sie nur nicht mit offenbaren Thatsachen in Conflikt kommt."

„Ausgehend von dem großen Nutzen der Religion," sagt Mill (im zweiten — der Zeit der Abfassung nach ersten — der drei Essays), „hat man in diesem Jahrhundert in der beklagenswerthesten und nichtswürdigsten Weise die Kräfte dazu vergeudet, ein Gewebe von Metaphysik, d. h. von übersinnlichen Wahrheiten zu Nutz und Frommen der Religion herzustellen. Meistens war es Deismus. Man hätte sich zuerst einmal darüber klar werden sollen, *worin* der Nutzen der Religion, sowohl für das allgemeine Wohl, als für den Einzelnen, besteht." Wenn man im Geist der Erfahrungsphilosophie die Religion als von Wahrheit, Erkenntniß, Wissenschaft abgelöst betrachtet, so kann man Mill darin nicht Unrecht geben, daß er die Frage nach der *Nützlichkeit* der Religion in den Vordergrund drängt und erst dann auf die Suche nach einem dem Religionsgefühl entsprechenden Object ausgeht.

Wie untersucht nun Mill den wirklichen Nutzen der Religion?

Im Hinblick auf den *socialen* Nutzen sei es allerdings von Wichtigkeit, daß irgend ein System von Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Wohlthätigkeit durch die Erziehung autoritätsmäßig eingepflanzt und durch die geltende Meinung zur Herrschaft gebracht werde. Aber muß das durchaus, so fragt er, im Namen der Religion geschehen? Ein Beispiel Griechenland, wo man sich bei der Einschärfung menschlicher Moralvorschriften ausschließlich auf weltliche Beweggründe verlassen habe (?).

Einen klaren Beweis für die geringe Kraft der religiösen Beweggründe findet Mill darin, daß bei der Annäherung des Todes die Menschen, auch die schuldbeladensten, sich durchaus von keiner Besorgniß in Betreff ihrer Aussichten behelligt finden und sich niemals auch nur einen Augenblick von einer wirklichen Gefahr ewiger Bestrafung bedroht glauben. Auch weiß Mill, daß es nicht die Macht der Religion war, welche den Martyrern Kraft gab, zu leiden und zu sterben, sondern ein Zustand der Ekstase, welchen hervorzurufen das Vorrecht jeder größeren

Sache sei. Wir verlieren hierüber kein Wort; es sind das übrigens nicht die einzigen Fälle, daß der „unerbittliche Empiriker" ganze Klassen von Thatsachen geradezu auf den Kopf stülpt.

In früheren Stadien der menschlichen Entwicklung — das gibt Mill zu — war einmal die Religion insofern nützlich, als sie die Einführung der rechten Moral in größeren Dimensionen erleichterte. Jetzt ist sie auch in dieser Hinsicht überflüssig.

Kommen wir nun zweitens auf den Nutzen der Religion *für das einzelne Individuum*, so läßt sich hier nach Mill's Anschauung wirklich ein Nutzen der Religion nicht verkennen. Und welches ist ihr Nutzen? In den rohen Gemüthern befriedigt sie den *Drang zur Personification* (welchem sie auch ihren Ursprung verdankt); in den gebildetern Gemüthern befriedigt sie die *Neugierde*.

Wie nämlich Mill die Sache darstellt, ist die enge Sphäre unserer Sinneserfahrung ein winziges Eiland inmitten eines unbegrenzten Meeres — eines unendlichen Raums und einer unendlichen Zeit — welches durch seine Weite und Dunkelheit unsere Gefühle mit Ehrfurcht erfüllt und unsere Einbildung spornt. In diese Regionen können wir nur mit der Einbildungskraft dringen, wir beginnen zu *dichten*. Entsteht nun auch noch die *Sehnsucht*, es möchte unsern Phantasiegebilden die Wirklichkeit in einer andern Welt entsprechen, so haben wir *die Religion*. In einem andern Leben hofft jeder das Gute zu finden, was ihm auf Erden versagt geblieben. Der Werth der Religion als einer Quelle persönlicher Befriedigung und erhabener Gefühle ist daher unbestreitbar. Dieß wäre also der Nutzen der Religion, der sich nach der Ansicht des „großen Empirikers" wirklich constatiren läßt und um dessentwillen man auf die Religiosität nicht verzichten darf.

Nun handelt es sich darum, für die Religion ein passendes Object ausfindig zu machen. Mill behauptet, die *Idealisirung unseres irdischen Lebens*, mit allem was daraus gemacht werden könne, erfülle alle Ansprüche, welche an echte Religion zu stellen wären.

Während also der theoretische Spencer das die Erscheinungswelt umfließende Düster als den rechten Gegenstand religiöser Befriedigung und Erhebung empfiehlt, verbleibt der Forscherblick des praktischen Mill auf dem lichten Erscheinungsgebiet, um dort das erhabenste Gebilde als Futter für die Religion aufzuangeln: *Menschheit*.

Es ist die Religion der Humanität nach Mill eine wahre Religion, obgleich sie über die Grenzen der Welt nicht hinausgeht. Denn das

eigentliche Wesen der Religion ist ja weiter nichts, als „die starke und concentrirte Richtung unserer Gefühle und Wünsche auf einen idealen Gegenstand, welcher als höchste Vollkommenheit und über alle selbstsüchtigen Zwecke erhaben betrachtet wird. Wenn nun den Römern Jahrhunderte hindurch der Begriff der Stadt Rom denselben sittlichen Halt, denselben Enthusiasmus verlieh, wie den Juden ihr Jehova, sollte nicht die Liebe zur ganzen Menschheit noch Höheres leisten? Sollte nicht der Gedanke, daß Sokrates oder Howard oder Washington oder Antoninus oder Christus mit uns sympathisirt haben würden, ebenfalls eine Religion sein, aus welcher gute Werke entspringen?"

Diese Religionsform (nämlich das Gefühl der untrennbaren Zusammengehörigkeit mit der Menschheit und ein tiefes Gefühl für das allgemeine Beste) wäre nach Mill sogar viel vollkommener, als irgend welche Form des Supernaturalismus. Sie ist nicht selbstsüchtig, denn sie hofft keinen Himmel; sie ist nicht starr, braucht also nicht festzuhalten an dem Gott des Christenthums als dem Urheber der Welt, der ja bekanntlich von der modernen Wissenschaft abgesetzt ist und von Mill der gröbsten Widersprüche und Verstöße gegen die Sittlichkeit bezichtigt wird.

Auch dem Unsterblichkeitsglauben, den die übersinnlichen Religionen vor der Humanitätsreligion voraus zu haben scheinen, ist in den Augen Mills jeder Werth abzusprechen, „da es erträglich, ja sogar tröstlich zu sein scheint, wenn man denken kann, daß man nicht für alle Ewigkeit an eine Existenz gekettet ist."

Merkwürdiger Weise ist aber der „unerbittliche Empiriker" doch nicht sicher darin, ob die Humanitätsreligion allen religiösen Bedürfnissen genügen wird. In den übersinnlichen Ideen von Gott und Unsterblichkeit sieht er Incentive, Anfeuerungs- und Erziehungsmittel, die ihm besonders deßhalb nothwendig zu sein scheinen, weil sonst das Leben auch unter den günstigsten Verhältnissen ohne besondere Bedeutung sei. Während nun Tyndall und Spencer durch ihre fadenscheinigen Redensarten eine Art von Pantheismus hindurchblitzern lassen, hält Mill — den Manichäismus in Reserve. Daß Mill den Gott des Christenthums — wenn auch nur in der manichäischen Verzerrung als im Kampfe begriffen mit einem bösen Urprincip — überhaupt noch passiren läßt, das ist es, was ihm unsere ungläubigen Culturgelehrten sehr übel vermerkt haben. Und doch hätten sie es ihm wohl verzeihen können.

Denn nicht Ersatz, nein, nur Nachhilfe soll ja dieser übersinnliche Gott leisten. Der manichäische Supernaturalismus, so sagt er, ist zu schattenhaft und unsicher, als daß er ein dauernder Ersatz für die „Religion der Humanität" sein könnte; aber beide können verbunden werden, und derjenige, „dem die Humanitätsreligion nicht genügt, kann sich, selbst wenn ihm der Manichäismus auf keinen Beweis gegründet scheint, dem gefälligen und ermuthigenden Gedanken hingeben, daß derselbe möglicher Weise wahr sei. Gesondert von allem dogmatischen Glauben gibt es für diejenigen, die dessen bedürfen, ein weites Gebiet in dem Reiche der Einbildungskraft, welches mit Möglichkeiten, mit Hypothesen, deren Unrichtigkeit nicht zu erweisen ist, bepflanzt werden kann, und wenn etwas in den Erscheinungen der Natur sie begünstigt, ist die Betrachtung dieser Möglichkeiten eine erlaubte Schwäche, welche im Verein mit andern Einflüssen im Stande ist, die Richtung der Gefühle und Wünsche auf das Gute einigermaßen zu nähren und zu fördern."

In den zwei andern Essays schielt der „unerbittliche Empiriker" noch stärker zu dem Manichäismus hinüber.

Im Essay „über die Natur" will er aus der Betrachtung des Übels in der Natur den Beweis herstellen, die Natur sei schlecht; ein allmächtiges, für das Wohl der Geschöpfe besorgtes Wesen könne es nicht geben.

Im Essay „über den Theismus", der letzten Arbeit seines Lebens, will er es sogar wahrscheinlich machen, daß es wohl einen Gott gäbe, aber einen von beschränkter Macht, der mit der dämonischen Natur im Kampfe läge; deßhalb müsse der Mensch Gott dem Herrn, der allein die Natur nicht bewältigen könne, helfen, damit es besser werde in der Welt.

Für die Erfahrungsphilosophie unserer Tage war es begreiflicher Weise keine geringe Verdemüthigung, zu gewahren, wie ihr berufenster Vertreter, der weltberühmte Mill, am Ende eines forschungsreichen Lebens zur Absurdität des Manichäismus seine Zuflucht nahm. Es steht schwer zu erwarten, daß Mill darin Anhänger finden wird.

Mit seiner Menschheits-Religion hingegen hat er der Zeitrichtung das Wort geredet; in den weitesten Kreisen sucht man die humanitären Bestrebungen als Religion aufzufassen, oder wenigstens an die Stelle der Religion zu schieben. In diesem Sinne sind namentlich die meisten unserer heutigen Socialdemokraten äußerst religiöse Menschen. „Die cultivirte menschliche Gesellschaft," sagt Dietzgen (Die Religion der

Socialdemokratie, Leipzig 1872), „ist das höchste Wesen, woran wir glauben; auf ihrer socialdemokratischen Gestaltung beruht unsere Hoffnung, und sie erst wird die Liebe zur Wahrheit machen, für welche religiöse Phantasien bisher nur geschwärmt haben."

Aug. Comte, der französische Fahnenträger dieser Richtung, hat es versucht, den besagten Menschheitsdienst zu einem vollständigen religiösen Cult auszubilden. Er spricht von Gebet (d. i. „Anbetung der besten Typen, die man erfindet, um sich die Menschheit zu personifiziren"), Morgen- und Abendandacht („Lesung der schönsten Stellen aus unsern Dichtern"), von Schutzengeln („das Weib als Mutter, Frau, Tochter"), von neun socialen Sacramenten, von Festen und Versammlungen u. s. w.

Unsere deutschen Realisten sind nüchterner, sie lassen lieber alle religiösen Formalien bei Seite; es genügt ihrer „Religiosität", das Leben zu genießen, bei Festgelagen Reden zu halten zur pomphaften Verherrlichung von Humanitätszwecken, und durch recht viel Geräusch das Wirken des Christenthums zu übertäuben. Aber auch hier drängt nicht selten das „religiöse Gefühl" über die Prosa des positiven Alltagslebens hinaus. Wir erinnern (mit F. A. Lange, Gesch. d. Mat. II. B. S. 506) an Dr. Löwenthal, welcher eine religiöse Gesellschaft zu organisiren suchte, die einestheils das Denken und Wissen selbst zum Gegenstande des Cultus macht, andererseits sich auf Pflege der Menschenwürde und Menschenliebe begründet; an Dr. Eduard Reich, welcher in einem besonderen Schriftchen (Neuwied 1873) den Plan zu einer Kirche der Menschheit entwarf. Letzterer achtet besonders auf die Ansprüche des Gemüthes und will sie durch Festgesänge und feierliche Aufzüge befriedigt wissen; Trommeln, Trompeten und Pauken sollen sich mit Orgelspiel und Glockengeläute vereinigen, um den religiösen Gefühlen der andächtigen Menge höhern Schwung zu verleihen.

Nun genug über die Erfahrungsphilosophie. Sie sieht die Religion nicht an als das Resultat einer Erkenntniß von irgend einer positiven Wahrheit, sondern nur als ein angeborenes Gefühl, welches über die Schranken des täglichen Lebens hinausschwärmt, als eine vernunftlose Gefühlszimperlichkeit, als eine erlaubte, ja in gewisser Hinsicht nützliche Schwäche, die in irgend einer Weise befriedigt sein will.

2. Religion des Kriticismus.

Vom Empirismus, dem Boden des modernen Culturlebens, lenken wir unsern Blick auf die duftigste Blüthe des Culturdenkens, auf den

kritischen Idealismus. Wie bekannt, frißt derselbe mit seiner zersetzenden Kritik alle Wirklichkeit außer uns auf und läßt die Welt, mit allem was darin ist, in reinen Gebilden unseres Geistes, oder in bloßen Affektionen unseres Organismus bestehen. Einiges träumen wir uns hin als scheinbar wirkliche Welt, Anderes träumen wir uns hin als Ideale. Mit Ersterem befaßt sich die Wissenschaft, mit Letzterem Kunst und Religion. Daraus ist schon ersichtlich, daß wir hier im Wesentlichen ganz das Nämliche zu verzeichnen haben, was wir bei den Realisten sahen. Der Unterschied ist mehr nebensächlich. Die modernen Realisten halten sich zunächst an der faktischen Eigenthümlichkeit der menschlichen Natur, und weisen der Religion entweder den Skepticismus oder die Menschheit als Object an. Die Idealisten hingegen fassen mehr den idealen Charakter der Religionsgebilde in's Auge; als Religionsobject haben sie nur — Phantasien. Bei Allen handelt es sich aber nur um die Befriedigung eines vorhandenen Gefühlsbedürfnisses.

Auch darin folgen die Idealisten den Positivisten, daß sie sich mit Begeisterung dem Humanitätscult hingeben. Nur haben sie das Eigenthümliche, daß für sie dieser Cult mit der Religion nichts zu schaffen hat. „Ein gewisser Cultus der Humanität," sagt Lange (wohl der berühmteste Sprecher dieser Richtung), „hat sich schon jetzt angebahnt, aber er enthält zum Glück keinen Keim eines Kirchenwesens. Die Feste zum Andenken an große Männer, an die Begründung wichtiger Pflegestätten der Cultur, die großen nationalen und internationalen Zusammenkünfte zur Pflege der Wissenschaften und Künste sind weit gesundere Anfänge eines Zeitalters der Humanität, als der willkürlich zusammengesetzte Heiligenkalender Comte's u. s. w. Jene neuern Veranstaltungen sind durchaus verschieden von allem, was man als Religion zu bezeichnen pflegt. In den großen Männern feiern wir nicht Dämonen, von deren Gewalt wir uns abhängig fühlen, sondern herrliche Blüthen und Früchte an einem Stamme, zu dem auch wir gehören." Die Religion wird aber dadurch nicht überflüssig gemacht; sie läuft neben dem Humanitätscult als eine gleichberechtigte edle Gemüthsschwärmerei einher. „Der echte Idealismus wird stets neben der Erscheinungswelt eine Idealwelt stellen, und der letztern, selbst wenn sie nur als ein Hirngespinnst auftritt, alle diejenigen Rechte einräumen, welche aus ihren Beziehungen zu unsern geistigen Lebensbedürfnissen folgen."

Da haben wir nun einen vollständigen Ausdruck für die ganze

idealistische Religions-Anschauung. Offen und unumwunden wird uns von dieser Seite her die Religion für eine naturnothwendige Träumerei erklärt, für eine fixe Idee, die aber ebenso berechtigt ist, wie das Erkennen, welches isolirt für sich nebenher geht. Die fälschlich sogenannten Religionswahrheiten, besser Dichtungen der Religion genannt, liegen nach Lange's Ausdruck in der wesenlosen Ideenwelt der Hirngespinnste; von Wahrheit und Wirklichkeit kann in der Religion gar nie die Rede sein.

Den Grund zu solcher Auffassung finden wir von Kant gelegt. Nach Kant kann der Mensch mittels der theoretischen Vernunft von dem Übersinnlichen keine Erkenntniß haben; die Ideen von Gott, Unsterblichkeit, Freiheit sind leere Voraussetzungen der praktischen Vernunft behufs Vollziehung des Moralgesetzes; die Religion ist eine Fiction des Gemüthes, um unsere moralischen Pflichten als göttliche Gebote uns vorzustellen. Kant selber gesteht ein, wie spärlich und unbestimmt die Erkenntniß der übersinnlichen Wahrheiten, die er vermittels der praktischen Vernunft wieder gewinnen wollte, bleiben müsse. Sagt er doch gerade heraus, ein betender Mensch, der nicht bloß Wünsche ausdrücke, sondern Gott anrede, sei des Wahnwitzes verdächtig, weil er sich geberde, als sei er von Gottes Gegenwart überzeugt, da er nicht einmal Gottes Dasein mit voller Gewißheit behaupten könne (Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft, S. 239). Der christliche Religionsbegriff stellt uns die Religion bekanntlich dar als eine aus der festen Erkenntniß sich ergebende Pflicht gegen Gott. Bei Kant also hat sich der fundamentale Abfall vollzogen. Es ist nur unabweisbare Consequenz, wenn der nachkantische Idealismus in unsern Tagen die Religion als eine zwar nothwendige, aber unwahre und grundlose Träumerei mit dürren Worten anerkannt wissen will. „Eins ist sicher," sagt Lange: „daß der Mensch eine Ergänzung der Wirklichkeit durch eine von ihm selbst geschaffene Idealwelt bedarf, und daß die höchsten und edelsten Funktionen seines Geistes in solchen Schöpfungen zusammenwirken. Soll aber diese freie That des Geistes immer und immer wieder die Truggestalt einer beweisenden Wissenschaft annehmen? Dann wird auch der Materialismus immer wieder hervortreten und die kühnern Speculationen zerstören, indem er dem Einheitstriebe der Vernunft mit einem Minimum von Erhebung über das Wirkliche und Beweisbare zu entsprechen sucht."

Man muß also der religionsbedürftigen Menschheit mit dem Dichter zurufen: „Wage du zu irren und zu träumen." Man muß, wie man sich auszudrücken beliebt, „allen Fanatismus und Aberglauben da-

durch zu überwinden trachten, daß man den Inhalt der Religion offen und rückhaltlos in das Gebiet der Phantasie" verlegt.

Die Wirkung der Religion besteht nur darin, daß durch die Erhebung der Gemüther über das Wirkliche gewisse „psychische Processe" hervorgerufen werden. Die vorhandenen Religionsformen müssen darum allmählig „geläutert" werden in der Art, wie Schiller in seinem „Reich der Schatten" die christliche Erlösungslehre zu der Idee einer ästhetischen Erlösung verallgemeinert hat, ohne dabei die Götter Griechenlands verläugnen zu müssen. Mit andern Worten: der altfränkische Religionsguckkasten mit seinen Bildern: Religionswahrheiten genannt, muß einmal gründlich reparirt und modernisirt werden. Das Publikum wünscht es. Dieß ist der von Lange und Consorten in Bezug auf Religion vertretene Standpunkt.

Es ist nicht überflüssig, zu constatiren, daß ein so angesehener Gelehrter, wie F. A. Lange, heute in Deutschland wagen darf, ein so unwürdiges Possenspiel ausdrücklich und in ernstgemeinter weitläufiger Darstellung vernünftigen Menschen zuzumuthen. So weit sind wir gekommen, daß Koryphäen der deutschen Wissenschaft die religiöse Menschheit wie eine bedauerliche Heerde von Hallucinanten behandelt wissen wollen! Gleichsam zum Hohn und Spott für das, was bis jetzt der Menschheit für das Heiligste galt, erklärt man alle Lehren der Religion für wahr, das heißt für wahre Hirngespinnste; spricht man ihnen eine „Wirklichkeit" zu, das heißt die Wirklichkeit von Träumen eines exaltirten Gemüthes; preist mit begeisterten Worten den „Werth" der Religion, denn „ein Wahn, der mich beglückt, ist ja eine Wahrheit werth, die mich zu Boden drückt," wie es bereits der liederliche Wieland gesungen hat. Möchten doch endlich alle ehrlichen Deutschen die Augen öffnen, um zuzusehen, was für einen Wust von Niedertracht und Unverstand man ihnen unter der modernen Cultur- und Bildungsphrase darbietet.

Wir haben jetzt zwei verschiedene Gruppen — moderne Realisten und kritische Idealisten — betrachtet; wir werden demnächst zwei weitere Gegensätze: Pantheisten und Materialisten, in prüfenden Augenschein zu nehmen haben.

(Fortsetzung folgt.)

T. Pesch S. J.

P. Garrucci's Geschichte der christlichen Kunst des Alterthums[1].

Wenn eine Sammlung und Erklärung der christlichen Monumente der ersten Jahrhunderte stets eine schwierige und mühevolle Arbeit ist, so ist sie es gewiß doppelt in unseren Tagen, deren traurige Kämpfe weder dem Verfasser, noch dem großen Publikum die nöthige Ruhe zur eingehenden Beschäftigung mit dem christlichen Alterthum zu gewähren scheinen. Nichtsdestoweniger hat P. Garrucci, ein italienischer Jesuit, die Herausgabe eines großartigen Werkes begonnen, das nicht nur die Monumente der christlichen Malerei und Sculptur aus den ersten acht Jahrhunderten mit möglichster Vollständigkeit und Genauigkeit sammeln und erklären, sondern auch auf deren Studium eine quellenmäßige Kunstgeschichte jenes Zeitraumes begründen will. Nach dem bereits in der Ausführung begriffenen Plane des Verfassers wird dieses Werk aus drei Theilen bestehen. Zunächst bietet er uns einen großen Bilderatlas, der in seiner Vollendung nebst den Wand- und Deckengemälden der Katakomben alle sonst erhaltenen Malereien jener Zeit, die Bilder der Goldgläser, die Miniaturen der Codices, die Mosaiken der Baudenkmale, sodann alle Bildwerke der Sarkophagen, Reliquiarien, Gefäße, Geschmeide ꝛc., kurz alle Denkmale der bildenden Kunst jener Periode auf 500 feingestochenen Kupfertafeln enthalten soll. Dieser Atlas wird begleitet von einem Commentar, der von Tafel zu Tafel die einzelnen Bilder erklärt; das ganze Werk endlich schließt mit einer systematischen Kunstgeschichte, welche die einzelnen Elemente und Arten der Darstellung, sowie die gesammte Entwicklung der Kunst mit möglichst umfassender Rücksicht auf die Kirchen- und Culturgeschichte behandeln wird. Die Wichtigkeit und Großartigkeit eines solchen Unternehmens recht-

[1] P. Raffaele Garrucci, d. C. d. G. Storia della Arte Cristiana nei primi otto secoli della Chiesa, corredata della collezione di tutti i monumenti di pittura e scultura, incisi in rame su cinquecento tavole ed illustrati. Prato. Francesco Giacchetti. 1872 — 1876. Fasc. 1 — 35. Geschichte der christlichen Kunst in den ersten acht Jahrhunderten der Kirche, mit einem Bilderatlas, enthaltend sämmtliche Monumente der Malerei und Sculptur, in Kupfer gestochen, auf 500 Tafeln, nebst erklärendem Text. Bis jetzt erschienen 35 Lieferungen (à 3 Frs. 50 Cts.), welche im Ganzen 175 Groß-Foliotafeln und 306 Foliosciten Text enthalten.

fertigen wohl den Versuch, unsere Leser mit demselben näher bekannt zu machen.

Über die Bedeutsamkeit des in diesem monumentalen Werke behandelten Gegenstandes kann kein Zweifel bestehen. Wenn zu seiner Erörterung die verschiedensten Zweige profanen und theologischen Wissens nöthig sind, so ziehen auch alle daraus Gewinn. Um vom katholischen Standpunkt vorläufig abzusehen, sind die Kunstalterthümer der ersten christlichen Jahrhunderte für die verschiedenen Zweige der Geschichte, für die klassische Philologie, für die Ästhetik sicherlich von ebenso hohem Belang als die Alterthümer Ägyptens oder die Kolosse und Inschriften assyrischer Paläste, welche Layard dem Trümmersand von Nimrud entrissen hat. Jedenfalls stehen sie unserer Culturstufe näher, haben für unsere Geschichte, Literatur und Kunst eine unmittelbarere Bedeutung, und es gehört daher eine hohe religiöse Befangenheit dazu, sich gegen das Interesse zu sträuben, welches die Welt der Katakomben und die altchristliche Kunst überhaupt jedem Gebildeten einflößt. Bedeutsame protestantische Autoritäten wie Kugler (Kunstgeschichte) haben sich den orthodoxen Anschauungen vom „christlichen Kunsthaß" u. dgl. glücklich entrungen, und der Kunst der Katakomben hohes Lob gezollt. Die moderne Culturästhetik aber à la Lemcke und Vischer, welche das Christenthum in unversöhnlichem Gegensatz zu allem Schönen erblickt, wird hier thatsächlich widerlegt. Wenn diese auch vermöge ihrer Vergötterung des „schönen Menschen" und des „schönen Fleisches" einer Kunst nie gerecht werden kann, die ihre Ideale einer höheren Welt entnimmt, so könnte dennoch auch sie in den Katakomben wenigstens ihren Gesichtskreis um eine Anzahl der geschmackvollsten und elegantesten Wandmalereien erweitern. Auch für so ungünstige Beurtheiler ist die ältere christliche Kunst wenigstens eine merkwürdige Mittelstufe zwischen der hellenisch-römischen Kunst des Alterthums und der Renaissance, welche zu interessanten Beobachtungen, Vergleichen und Betrachtungen Anlaß gibt.

Eine viel höhere Bedeutung gewinnt natürlich diese Kunstperiode für denjenigen, welcher als Katholik befähigt ist, aus ihrer reichen, symbolischen Bilderfülle den idealen Gehalt und die dogmatischen Lebensfunken rasch und freudig herauszulesen. Die Theologie findet hier nicht nur die Bilder- und Heiligenverehrung ausgeübt, sondern die Kunst in den förmlichen Dienst der Liturgik genommen als Verkündigerin der großen Dogmen von der Erlösung, der Gnade, der Kirche, der Taufe, der Eucharistie, der Buße, dem Opfer, der Auferstehung. Die Patristik sieht ganze

Katechesen der Väter in Farben ausgeführt, die Exegese eine Menge von biblischen Aussprüchen und prophetischen Bildern verewigt, die kirchliche Jurisprudenz manche Canones und Gebräuche der alten Kirche in Bilderschrift veranschaulicht und bekräftigt. Da findet ein katholisches Herz in jahrtausendalten Monumenten schon dasjenige verkörpert, was es hienieden vor allen Gütern heilig schätzt und liebt: die Geheimnisse seines Glaubens, die sichtbaren Zeichen seiner Sacramente, die Gemeinschaft der Heiligen, seine katholische, apostolische, römische Kirche, seinen durch den alten Bund verheißenen und durch den neuen Bund verherrlichten menschgewordenen Gott und Heiland. Es liegt eine gewaltige Kraft in dieser monumentalen Hieroglyphik, in dieser sichtbaren und greifbaren Apologetik. Groß und ehrwürdig und zugleich unendlich lieblich und anziehend ragt sie durch die Jahrhunderte hinein in die Wirrsale unserer glaubenslosen Zeit und ruft dem Katholiken zu: Muth! Der Löwe vom Stamme Juda hat gesiegt, deine Kirche hat von den Katakomben aus die Welt erobert — greif und sieh! es ist ganz und gar dieselbe Kirche, deren Göttlichkeit das Blut der Martyrer bezeugt hat!

Wenn bei dieser hohen Wichtigkeit des Gegenstandes schon gediegene Schriften kleineren Umfangs äußerst verdienstlich und willkommen sind, so gilt das natürlich in viel höherem Grade von einem umfassenden Quellenwerk, das die apologetische Beweiskraft und den dogmatischen Inhalt der altchristlichen Kunst in größerem Maßstab erschließt und verherrlicht. Auch die Vortheile, die es mit jedem Sammelwerke theilt, sind nicht zu unterschätzen: daß es eine Anzahl älterer Werke gleichsam neu belebt, eine Menge älterer und neuerer Monographien und kleinerer Arbeiten der Vergessenheit entreißt, ihre Resultate wissenschaftlich verwerthet oder zu leichterer Benützung zusammenstellt, endlich das vergleichende Studium, das in der Archäologie gerade zu den bedeutendsten Ergebnissen geführt hat, auf's Wirksamste befördert. Besonders aber verdient hervorgehoben zu werden, daß ein solches Werk mehr, als irgend etwas Anderes, dazu geeignet ist, die Kunde der schon entdeckten Monumente zu sichern. Noch am Anfang des letzten Jahrhunderts zählte der Codex von Philippi, eine der interessantesten Bibelhandschriften, 250 Miniaturen — davon haben nur 20 den Brand der Cotton'schen Bibliothek 1731 überlebt. Die Katakomben haben noch am Ende des vorigen und am Anfang dieses Jahrhunderts unersetzliche Verluste kostbarer Denkmäler erlitten. Das merkwürdige Hypogäum in Rheims

ward 1802, also schon im Frühling der modernen Cultur und Geistesfreiheit, zerstört. Hätten die Petroleurs von Paris 1871 nur etwas kräftiger geheizt, so wären wohl gar manche Manuscripte für immer verloren, welche P. Garrucci zu seinem Werk benützt und aus welchen er nicht nur bedeutende archäologische Notizen geschöpft, sondern ganze Bilder wiederhergestellt hat. Viele Gemälde der Katakomben sind uns nur noch in den Bildwerken Bosio's und Bottari's erhalten und damit ist genugsam angedeutet, daß die Bürgschaft, welche die Erhaltung der Denkmäler in solchen Sammelwerken findet, als ein nicht geringer Gewinn zu betrachten ist.

Dieß führt uns auf die Beziehung, in welcher das vorliegende Werk zu vorausgegangenen Sammlungen ähnlichen Inhalts steht. Es sind dieß die Katakombenwerke Bosio's, Arringhi's, Marchi's, de Rossi's, Perret's und die Kunstgeschichte des Franzosen Seriour d'Agincourt. Mit Ausnahme des letztern sind die übrigen sämmtlich speciell den Katakomben und zwar fast ausschließlich den römischen Katakomben gewidmet und haben somit einen von dem vorliegenden durchaus verschiedenen leitenden Gesichtspunkt. Doch auch soweit es mit denselben durch sein Material zusammenfällt, darf es durchaus nicht als eine müßige Reproduction angesehen werden.

Das älteste dieser Werke, die Roma Sotterranea des Malteſers Bosio, die Frucht eines fünfunddreißigjährigen Studiums der Katakomben, ist eine überaus fleißige, umfangreiche und gründliche Arbeit, die aber weder vom Verfasser selbst zum Abschluß gebracht, noch von Arbeiten Anderer controlirt, bei ihrem colossalen Umfang und bei den mannigfachen Schwierigkeiten der Ausführung unmöglich die Mängel zu vermeiden vermochte, welche jeder bahnbrechenden Pionierarbeit anzuhaften pflegen. Die Maler, deren er sich zur Copie der Katakombenbilder bediente, nahmen es nicht so genau, ließen in vielen Fällen etwas aus, fügten zu, änderten, behandelten namentlich die Kleidung viel zu frei und manierirten nach ihrem Sinne. Für die Erklärung der Bilder aber hatte Bosio weder einen Marchi, noch einen de Rossi, weder das Quellenstudium des 19. Jahrhunderts, noch den Aufschwung der vergleichenden Forschung vor sich: er war vollständig Columbus dieser unterirdischen Welt, fromm, kühn, unermüdlich, gelehrt, gewissenhaft wie der Weltentdecker, aber er mußte Stein für Stein zum Gebäude selbst herbeitragen und fügen; beim Legen eines so riesigen Fundaments war an die Vollendung des Schmuckes noch nicht zu denken. Bosio

erlebte, wie eben angedeutet, die Veröffentlichung seines Werkes nicht. Erst drei Jahre nach seinem Tode (1632) ward es von dem Oratorianer Severano und 1651 zum zweiten Male von Arringhi, auch mit lateinischem Text, aber etwas verkürzt, herausgegeben. Ein Jahrhundert später (1734—1754) veröffentlichte Bottari auf Befehl Clemens' XII. die Stiche Bosio's, zwar mit neuer Erklärung, doch unvermehrt und unverbessert, auf's Neue, und da sich nach ihm bis auf P. Marchi und den Cavaliere de Rossi Niemand der umfangreichen Mühe ihrer Revision unterzog, so sind bis auf unsere Zeit die Abbildungen Bosio's, ihrer vielen Mängel und Unvollkommenheiten ungeachtet, die gemeinsame Quelle für alle anderen Abbildungen und für die Kunstgeschichte der Katakomben geblieben.

Erst durch P. Marchi und den Ritter Rossi wurde es bedeutend anders, doch noch nicht in dem Umfange, wie es für die Ikonographie und Kunstgeschichte speciell wünschenswerth erscheinen muß. Allerdings hat schon P. Marchi viele Bilder auf's Neue einläßlich geprüft, neue entdeckt und beschrieben, de Rossi aber hat eine große Zahl derselben theils in der Roma Sotterranea, theils in seinen Madonnenbildern, theils in dem Archäologischen Bulletin von Rom genau verbessert und erklärt. Da aber das Hauptaugenmerk dieser beiden Männer nicht ausschließlich oder vorzugsweise dem Studium der altchristlichen Kunst, sondern der Gesammtanlage, Geschichte, Topographie, Epigraphik und sämmtlichen Alterthümern der Katakomben gewidmet war, — eine Untersuchung, die sich unmöglich rasch und gleichzeitig auf alle Katakomben ausdehnen konnte — so ist es nicht zu verwundern, daß die von de Rossi vollzogene Revision sich bis jetzt nur über den kleineren Theil der Bilder Bosio's erstreckt hat. Wie dieß der Wissenschaft nur zum Vortheil gereichte, indem die Katakombenforschung dabei festere Grundlagen, sicherere Daten und allseitigere Resultate gewann, so ist es auch durchaus als Vortheil zu erachten, daß ein tüchtiger Kenner der Katakomben sich speciell der Fortsetzung und Erweiterung jener Revision unterzog.

Dieß allein könnte schon genügen, dem Werk P. Garrucci's einen bedeutsamen Platz in der Katakombenliteratur zu verschaffen. Wie umfangreich seine Arbeit war, ist einigermaßen daraus abzunehmen, daß die in der Roma Sotterranea de Rossi's enthaltenen Gemälde nur achtzehn von den 90 römischen Tafeln Garrucci's füllen; vier weitere sind aus dem Bulletin, sechs aus P. Marchi's Werken und Handschriften, drei

aus verschiedenen Monographien Anderer entnommen. Für etwa vierzehn Tafeln war die Revision wegen der Zerstörung der Monumente unmöglich. Für die Hälfte der Sammlung, d. h. für 45 Tafeln, somit für etwa 150 Gemälde, hat P. Garrucci persönlich (nur in wenigen Fällen durch Andere) das Werk einer gewissenhaften, kritischen Revision unterzogen, d. h. die Originale in den Katakomben selbst auf's Neue untersucht und die Abbildungen Bottari's entweder bis in's kleinste Detail verbessern oder, wenn nöthig, durch neue, sorgfältige Copien ersetzen lassen. Demgemäß wurden denn auch die Erklärungen und Beschreibungen der Bilder ergänzt, verbessert, umgestaltet, indem bis jetzt übersehene Momente der Darstellung selbst eine andere Wendung der Erklärung ergaben. Wenn auch nicht jede Deutung des Verfassers zur sententia communis aller Archäologen werden wird, so ist doch gerade in der Genauigkeit, mit welcher die Gemälde bis auf die kleinsten Elemente des Schmuckes wiedergegeben sind, der Forschung eine überaus werthvolle Gabe geboten.

Schon die Roma Sotterranea Arringhi's hatte den Wiener Gelehrten de Nessel (1690) dazu angeregt, die Miniaturen des sogen. Busbeck'schen Codex der Genesis in Wien durch Stich zu vervielfältigen, und er meinte, „diese Bildchen würden nicht weniger angenehm und nützlich wirken als die ebenso *rohen*, deren Alters sich das unterirdische Rom zu rühmen pflegt." Nicht viel später gab die Antiquarische Gesellschaft zu London die noch geretteten Miniaturen des Codex Philippensis heraus, damit *sie* wenigstens der traurigen Eventualität völligen Untergangs entzogen würden. Seriour d'Agincourt aber faßte zuerst gegen Ende des vorigen Jahrhunderts den Plan, diese und ähnliche Bilder mit Gemälden der Katakomben ꝛc. in *einen* Bilderatlas zu sammeln und zu diesem eine entsprechende Kunstgeschichte zu schreiben. Er zog auch die Katakomben von Neapel in den Bereich seiner Arbeit und so fällt sein Werk weit mehr mit dem vorliegenden zusammen, als das mit den andern genannten Sammlungen der Fall ist. Doch auch hier war eine Revision wünschenswerth, weil die Abbildungen d'Agincourt's durchschnittlich noch viel ungenauer sind als diejenigen Bottari's, und da sich der Stoff selbst in vielfacher Weise vermehrt hatte. So hat, um nur Eines zu erwähnen, der neapolitanische Canonikus Jorio die Katakomben seiner Vaterstadt einer eingehenderen Untersuchung unterzogen, und der Deutsche Bellermann hat dieselben in einer geschätzten Monographie verwerthet. P. Garrucci hat sich nun nicht begnügt, gleich d'Agincourt z. B. die Bilder de Nessels neu abzudrucken, er hat die

betreffenden Miniaturen wie diejenigen mehrerer anderer Codices nach Originalphotographien völlig neu stechen lassen. Bezüglich der neapolitanischen Katakomben aber hielt er sich weder an die Mittheilungen Bellermanns, noch an die Zeichnungen zweier Neapolitaner, sondern untersuchte die Malereien und Sculpturen persönlich an Ort und Stelle und ließ sie durch einen tüchtigen römischen Künstler neu abnehmen und ausführen, wobei der Atlas Bellermanns eine vielfache Correctur und Erweiterung erfuhr. An diese für sich schon sehr werthvolle Sammlung neapolitanischer Katakombenbilder fügte Garrucci als Anhang vereinzelte Cömeterialgemälde aus Mailand (nach Biraghi), aus Alexandrien (nach Wescher), aus Cyrene und dem cyrenensischen Lybien (nach Pachó); er sah sich auch nach weitern derartigen Monumenten in Frankreich, Sicilien, Aegypten und Mesopotamien um, konnte indeß von dem erwähnten Hypogäum in Rheims nur die unzureichende Beschreibung de Pouilly's, von den Begräbnißstätten in Syrakus nur ungenügende Zeichnungen, aus Alexandrien nur die Trauerbotschaft von dem gänzlichen Verfall der dortigen Denkmäler, in Bezug aber auf Mesopotamien bloß die persönliche Versicherung Layard's erhalten, daß sich daselbst neben den geflügelten Kolossen der assyrischen Weltherrschaft auch einzelne altchristliche Gräber befänden.

Dieser letzteren Mißerfolge unerachtet, ist indeß aus den bereits erwähnten Elementen ein Bilderatlas erwachsen, der diejenigen Bottari's und d'Agincourt's an Umfang, Gehalt und Genauigkeit weit hinter sich zurückläßt, und mit Rücksicht auf den augenblicklichen Stand der Forschung, wie auf unsere ungünstige Zeitlage als sehr vollständig und wegen der vorgenommenen kritischen Sichtung auch als wissenschaftlich sehr zuverlässig bezeichnet werden darf. In letzterer Hinsicht leistet die persönliche Autorität des Verfassers eine nicht zu unterschätzende Bürgschaft. Gleich de Rossi ein Freund und Schüler P. Marchi's, ward er von dem Regenerator der Katakombenforschung selbst in die Geheimnisse der Roma Sotterranea eingeführt, mit unauslöschlichem Eifer für dieselben begeistert und in jener mühsamen, aber fruchtreichen Methode herangeschult, welcher die Alterthumskunde so glänzende Resultate verdankt. Unter dem Einflusse dieser Anregungen hat er nicht nur den einen oder andern Zweig der christlichen Archäologie, sondern der Reihe nach ihre wichtigsten Theile, Epigraphik, Ikonographie, Geschichte und Literaturgeschichte der Katakomben, mit schätzbaren Untersuchungen bereichert.

Seine erste Schrift „über den phrygischen Synkretismus" löste ein verwickeltes archäologisches Räthsel, an welchem der Fleiß und der Scharfsinn vieler Forscher gestrandet hatten und welches Gefahr bot, dem Heidenthum einen ungebührlichen Einfluß auf die Entwicklung der christlichen Kunst zuzuschreiben. Während er bei dieser Gelegenheit die Unterschiede heidnischer, jüdischer, gnostischer und christlicher Grabstätten in alle Einzelheiten verfolgte, gab ihm bald darauf die Herausgabe des Makarius[1], d. h. des ältesten Bilderwerkes über die Katakomben, den erwünschten Anlaß, sich in die gesammte frühere Katakombenliteratur zu vertiefen. Hieran reihten sich epigraphische und ikonographische Studien, sehr einläßliche, namentlich über die Darstellung des Gekreuzigten. Umfassender, als es bisher von irgend einem Forscher geschehen war, unterzog er sodann die Goldgläser der Katakomben einer vergleichenden Untersuchung und legte die Ergebnisse derselben in einem Werke nieder, das große Anerkennung fand, bald eine zweite Auflage erlebte und bis heute das Hauptwerk über diesen Gegenstand der Kunstarchäologie geblieben ist. Die in der Vigna Randanini aufgefundenen Judengräber führten ihn später auf die speciellsten Cömeterialstudien zurück und haben nicht unwichtige Daten zur Kritik der unterirdischen Grabmonumente zu Tage gefördert. So ist denn das vorliegende Werk so recht im Schooß der Katakomben entstanden, in jahrelangem Verkehr mit den Denkmälern altchristlicher Kunst herangereift, — die Frucht der umfassendsten archäologischen Studien, welche dem Verfasser völlig zur Lebensaufgabe geworden sind[2].

Nachdem wir so den Charakter und die Bedeutung des Werkes,

---

[1] Die ersten Abbildungen von Katakombengemälden durch Ciacconio sind spurlos verschwunden; von den Bildern des nächsten Forschers, de Winghe, eines Niederländers, haben sich einige erhalten und späteren Forschern gedient. Das Werk des Jean l'Heureux oder Makarius, ebenfalls eines Flamländers, schon 1605 druckfertig und approbirt, hat erst 1856 — also nach zwei und einem halben Jahrhundert — durch P. Garrucci die Ehre der Veröffentlichung erfahren.

[2] Frühere Werke Garrucci's sind: Les Mystères du syncrétisme phrygien. Paris 1854. Hagioglypta: sive picturae et sculpturae sacrae antiquiores, praesertim quae Romae reperiuntur, explicatae a Joanne l'Heureux (Macario). Paris 1856. Mélanges d'Épigraphie chrétienne. Paris 1856. Il crocifisso graffito. Romae 1857. Vetri ornati di figure in oro trovati nei cimiteri dei cristiani primitivi di Roma. Roma 1858. 2. ediz. 1864. Cimitero degli antichi Ebrei scoperto recentamente in Vigna Randanini. Roma 1862. Kürzlich erschien: Sylloge inscriptionum Latinorum aevi Romanae reipublicae usque ad C. Julium Caesarem. Turin 1875.

sowie seine Stellung zu der bisherigen Fachliteratur flüchtig skizzirt haben, mögen noch einige Worte über die bisherigen Lieferungen folgen.

Von dem Bilderatlas ist ein Band bereits abgeschlossen, er trägt den Titel: Pitture cimiteriali (Katakomben-Gemälde) und enthält auf 108 Tafeln nahe an 300 Wand- und Deckengemälde aus den Katakomben Roms und Neapels, sowie vereinzelte auch aus andern Grabgewölben des christlichen Erdkreises in topographischer Ordnung. Diese unterirdische Bildergallerie zu beschreiben, ist natürlich für ein kurzes Referat eine unmögliche Sache; ein bloßer Katalog kann auch nicht dienen, sie dem Leser zu veranschaulichen, wir müssen uns daher mit einigen summarischen Andeutungen begnügen.

Das erste, was sicherlich jedem Beschauer auffallen wird, ist der Reichthum, der sich hier seinem Auge enthüllt. Wenn er sich auch daran erinnert, daß diese Gräber und Grabkammern oft stundenweit auseinander liegen, daß sich also dieser Reichthum auf einen weiten Raum vertheilt, wird er sich immerhin sagen müssen: so viel Pracht und Schönheit, Anmuth und Lieblichkeit hätte ich in den Katakomben nicht gesucht! Das sind nicht öde Grabkammern oder düstere Kasematten, nicht wehmüthige Todtenkapellen oder Wohnungen des Schreckens. Nein, die Herrlichkeit römischer Paläste ist hier eingedrungen, hat sich mit christlichen Gedanken vermählt und hat die Wände dieser unterirdischen Todtenstadt mit dem Zauber einer neuen Kunstfülle überschüttet. Über den von den Symbolen, dem Schmuck und den Inschriften der Gräber so freundlich belebten Wänden breiten sich Deckengemälde aus, wie wir sie wohl nur im Prunkgemach eines edlen Römers zu suchen geneigt wären. Da schlingen sich Weinranken in den zierlichsten Windungen mit der Grazie echt classischer Kunst in der Kalkkruste dahin; reife Trauben hängen in die schwungvollen Bogen des Gewindes nieder, Vögel schweben zwischen ihren leichten Zweigen und Blättern umher, geflügelte Genien theilen mit ihnen die schattige Laube. Andere Deckengemälde sind in zierliche Felder getheilt, einen Kreis, ein Sechseck oder Achteck in der Mitte, von leichten Kränzen umschlungen, von einem ganzen Bilderkranz eingerahmt, zwischen dessen einzelnen Feldern reiche Blumengewinde niederwallen. Gefälliges Schmuckwerk füllt die Lücken der Einfassungen, und die Eintönigkeit der Kränze zu unterbrechen, ist hier ein ruhender Hirsch angebracht, dort eine flatternde Taube, dort ein Lamm, ein Pfau, oder ein Delphin, um einen Dreizack geschlungen. Solche Plafonds, jedesmal mit anderer Eintheilung,

Anordnung und Ornamentik, ziehen wohl fünfzig an unserem Auge vorüber.

Die größere Zahl der eigentlichen Grabgemälde treffen wir in Arcosolien, d. h. in halbkreisrunden Wandvertiefungen, welche das Grab überwölben. Da herrscht dieselbe Mannigfaltigkeit, wie in den Deckenmalereien. Bald füllt ein einziges Gemälde den Grund des Arcosoliums aus, bald hat es mehrere Felder; hier ist auch die innere Wölbung mit Gemälden verziert, dort trägt sogar die Außenwand ein Gewebe von Festons, oder eine Einfassung von Gemälden. Da tritt der gute Hirte aus der Mitte der Wölbung hervor, und rechts und links und im Innern reihen sich die bekannten Typen des Alten Bundes zu einer rührenden Bilderhomilie; anderswo wiederum füllt ein liebliches Frauenbild mit betend ausgestreckten Armen die Mitte des Bogens. Auf einem Arcosolium finden wir die ganze Familie, die da begraben liegt, das zweijährige Töchterlein Nonnosa mit zierlichem Diadem und perlbesetztem Röckchen in der Mitte, Maria, die Mutter, links mit dem Schleier der Matrone, rechts der Vater Theotecnus, ein kräftiger Mann mit Vollbart und schöngeworfenem Pallium; alle strecken die Arme in Kreuzesform aus: sie gehören zu dem betenden Volke der Christen. Auf einem andern bietet sich uns Maria mit dem Kindlein oder der gute Hirt und neben ihm der hl. Paulus mit der Inschrift Paulus pastor apostolus, oder der hl. Januarius mit zwei seiner Verehrer rechts und links. In einem der kunstvollsten ist der Fond selbst in einen innern Halbkreis und einen ihn umschließenden Bogengürtel getheilt. Im Halbkreis thront Christus, jugendlich, unbärtig in Mitte der zwölf Boten; den Bogengürtel füllen zwei Weinreben, die sich oben in der Mitte vereinigen und in deren Ranken eine muntere Schaar Weinlese hält, — in Anordnung und Ausführung ein Meisterwerk, das den schönsten Decorationen von Pompeji zur Seite gestellt werden darf.

Auch die Luminaria, d. h. die Gewölbe, die oben durch einen Stollen Licht einlassen, sind vielfach mit einer Kunst verziert, welche ein rechter Hellenist, dem Leben und Licht und Kunst und Gott und Welt und Alles eins ist, wohl nicht in dieser Stätte des Gebets und christlicher Dunkelheit suchen würde. Beispielshalber sei eines aus der Katakombe des Prätextat angeführt, das bis hoch oben hinauf in die elegantesten Arabeskengürtel getheilt ist; in den untersten Feldern aber der vier sich entsprechenden Seiten erinnert die Obst-, Ähren-, Blumen- und Weinlese an den ewigen Gärtner, der das Antlitz der Erde er-

neuert und aus dem dunklen Schooß der Erde die Fülle des Lebens hervorruft.

Für ausführlichere Bildercyclen sind nicht selten die ganzen Wände einer Grabkammer verwendet. Die stumme Predigt deckt alsdann, bald in vier oder mehr Feldern um den Eingang gruppirt, bald auch in fast barocker Weise, wie es eben geht, zwischen die viereckigen Gräber hineingefügt, den gebotenen Raum. Auch da fehlt es nicht an feinen Einfassungen, die Bilder zu gürten, an Kranzgewinden, die Zwischenräume geschmackvoll zu verzieren, an gutgewählten Symbolen, um selbst die Innenwand der Portale und Bogen, oder die Zwickel zwischen Wand und Gewölbe ansprechend sinnig auszuschmücken. Kurz, in Allem waltet Liebe und Freude, wirklicher Kunstsinn und schöpferische Lebenskraft. Nirgendwo ein Bild des Schauers, des Schreckens, der Qual — kein Gedanke von Kopfhängerei oder falsch-ascetischem Terrorismus.

Was die Verschiedenheit der Stoffe betrifft, so belaufen sich die biblischen Allegorien allein auf zweiunddreißig, um von den eigentlich historischen Bildern, welche meist der nachconstantinischen Zeit angehören, abzusehen. In der Behandlung dieser Allegorien herrscht wieder eine reiche Formenfülle und Mannigfaltigkeit der Auffassung. Die Geschichte des Jonas kehrt über dreißigmal, bald in einer, bald in zwei, bald in mehreren Scenen wieder, freilich immer mit dem stereotypen Seeungethüm und dem Epheu oder der Kürbisstaude, aber immer auch mit neuen Variationen und Combinationen — hier liegt der Prophet ganz ausgestreckt, das Haupt unwirsch auf den einen Arm gestützt, dort ist er halbsitzend dargestellt, den Arm auf's Kniee und die Hand nachdenklich unter's Kinn gestemmt, hier kommt das Ungeheuer langsam von ferne daher, dort wird Jonas förmlich in seinen Rachen hineinverpackt, so daß die Scene einen fast komischen Eindruck macht. Aehnliches wäre über die andern typischen Vorwürfe zu sagen, Moyses am Felsen, die Erweckung des Lazarus u. s. w. Doch wir würden hier kein Ende finden und müssen uns mit diesen Andeutungen begnügen.

Das Zweite, was bald ein Jeder herausfinden wird, ist der vorherrschend typische Charakter der ganzen Bildergallerie. Allerdings wie in Bezug auf ihre künstlerische Vollendung sich die Gemälde in drei Perioden gruppiren, in eine der unbeholfenen Anfänge, eine zweite hoher Vollkommenheit und eine dritte raschen Verfalles, so lassen sich auch die nämlichen Perioden in Bezug auf den typischen Charakter unterscheiden. Von den skizzenhaften Anfängen in der ersten Zeit gelangen wir zur völ-

ligen Ausbildung des Typus in der zweiten Periode und zu einem gewissen Zurücktreten desselben in der nachconstantinischen Zeit. Allein die Liebe zu den typischen Gegenständen tritt auch in der ersten und letzten Periode noch immer deutlich genug hervor.

Den Mittelpunkt der typischen Darstellungen bildet das im Guten Hirten so lieblich versinnbildete Grunddogma des Christenthums, die Lehre der Menschwerdung und Erlösung — dieses anziehende Bild, das mit der weltumfassenden Herrschergewalt des Hirten der Völker zugleich die erbarmungsreiche Liebesfülle seines göttlichen Herzens so einfach und so anziehend ausdrückt, dieses Bild, aus seinem eigenen Mund und Herzen geschöpft, von seinem Lieblingsjünger ausgemalt und der Kirche verkündet, von ihr schnell verstanden und mit der Zartheit inniger Gegenliebe in Wort und Farben endlos wiederholt, nicht die kalte Allegorie, welche der Christusleugner darin suchen und finden wird, sondern die glühende Hypotyposis einer göttlichen Rede, welche schon durch die Propheten an die Menschheit ergangen ist und Millionen Herzen mit Liebe und Freude, Hoffnung und Opfermuth erfüllt hat.

Nächst diesem Bilde, das mehr als sechzigmal in vorliegendem Atlas wiederkehrt und als Centralbild sowohl auf den Arcosolien als den Plafonds die Ehrenstelle behauptet, treffen wir am häufigsten Jonas und die Auferweckung des Lazarus — die beiden großartigen Typen der Auferstehung Christi und seiner mystischen Glieder. Lazarus erscheint hiebei meist als Mumie, vollständig eingewickelt in windelartige Tücher, und da das Veni foras eben nur durch einen befehlenden Gestus des Heilandes ausgedrückt werden konnte, herrscht in der Darstellung ziemliche Monotonie; dagegen ist die Jonasgeschichte, wie vorhin bemerkt, mit frischer Erfindungskraft und künstlerischer Lebendigkeit verwerthet. Die Vorbilder, welche diesen der Zahl nach am nächsten kommen, sind: Moyses, der Wasser aus dem Felsen schlägt (31), Daniel in der Löwengrube (21), die Brodvermehrung (15), Noe in der Arche (15), die mystische Cöna (13), Abrahams Opfer (11), die drei Jünglinge im Feuerofen (10), der Sündenfall (9), der Paralytische (6) — in dogmatische Fassung übersetzt: das Leiden Christi (Daniel und die drei Jünglinge im Feuerofen), sein Opfertod (Abrahams Opfer), das Heil durch Glaube und Taufe (Wasser aus dem Felsen), die Eucharistie (die Brodvermehrung und das mystische Gastmahl), der Sündenfall und die Buße (die Stammeltern und der Paralytische), das Heil in der von Christus gestifteten Kirche (Noe in der Arche) — mit einem Worte eine

ganze, kurzgefaßte katholische Dogmatik. Man sieht hieraus, daß die Forderung, welche das Tridentinum an die bildende Kunst gestellt hat: die Lehren des Glaubens dem Volke nahe zu legen und einzuprägen, vollständig aus der Praxis der Urkirche geschöpft und in der Kunst der Katakomben glänzend erfüllt ist. Es ist eine eminent dogmatische Kunst; und in dem Göttlich-Idealen, das diese großartigen Grundwahrheiten enthalten, und in ihrer Verbindung liegt eine Poesie, zu der keine menschliche Erfindungsgabe hinanreicht; das sind eben nicht Menschengedanken, sondern Gottesgedanken!

Der Form nach haben diese Darstellungen etwas Stereotypes, am meisten wohl die Brodvermehrung — es ist immer derselbe, meist jugendlich-unbärtige Mann im Pallium, der mit seinem Stabe einen der sieben gefüllten Brodkörbe berührt. Ähnlich ist es mit Daniel, bei welchem indeß der typische Charakter noch weit mehr hervortritt. Denn gegen die historische Wahrscheinlichkeit erscheint er meist völlig nackt, die Hände in Kreuzesform ausgebreitet, etwas erhöht über die zu ihm emporstarrenden Löwen, eine nicht nur ungemein deutliche, sondern in vielen dieser Bilder äußerst ergreifende Symbolisirung des Kreuzestodes. Bisweilen ist er indeß auch mit der doppelt geschürzten Tunika bekleidet, und so, wie er, sind auch die übrigen Typen durchaus nicht zur unveränderlichen Schablone geworden. Kleidung, Stellung und Details wechseln, nur der Grundgedanke bleibt sich gleich. Dadurch aber, daß diese Haupttypen, die Repräsentanten des christlichen Dogma's, erstlich sich mit einer großen Anzahl anderer Stoffe verbinden, dann beinahe von Grabkammer zu Grabkammer ihre Combinationen ändern, endlich auf jeder Decke und jedem Arcosolium sich mit einem neuen Kranz von Decorationen umwinden, entsteht ein System von Variabeln und Constanten, das auf's Auge wie auf die Seele ungemein wohlthuend wirkt. Wem es gegeben ist, das Schöne nicht bloß in heidnischen Göttern zu suchen und zu finden, der wird bald gewahren, daß in der Beharrlichkeit der Haupttypen das Element classisch-antiker Ruhe, in der Beweglichkeit der ganzen Umgebung eine feine, künstlerische Anmuth sich kundgibt; jene hat sich freilich zu der „Gewißheit der zu hoffenden Güter" (substantia rerum sperandarum) verklärt, diese hat sich von der procax venustas des Heidenthums losgemacht, um selbst im Spiel der symbolischen Arabesken zu beten.

Unter den weniger häufigen Stoffen begegnen uns der mystische Fischer, die Samariterin am Brunnen, Tobias, Moyses mit der

Bundesrolle und Moyses vor dem Dornbusch, Susanna, Elias' Himmelfahrt, Job, die klugen und thörichten Jungfrauen, David mit der Schleuder, der achtunddreißigjährige Kranke, die Heilung des Blindgebornen, das Manna, der ungerechte Verwalter, der wunderbare Fischfang, das himmlische Brautgemach, der Sieg in der Rennbahn — — kurz und gut, eine völlige Biblia pauperum, von einem geschmackvollen, nie schwülstigen, bisweilen bloß schmückenden, bisweilen auch tief allegorischen Kranz von Ornamenten umgeben. Wenn uns in der großartigen Anlage der typischen Bilderkreise etwas von jener Kraft und Genialität entgegentritt, welche die Stanzen und Loggien des Vaticans geschaffen, so haucht uns aus dem überall wiederkehrenden Bilde der Orans, der verschleierten, betenden Frau, dem Symbol der betenden Kirche, jene engelgleiche Frömmigkeit an, welche die Gestalten Fra Angelico's umleuchtet. In der oft wiederkehrenden Figur des Fossors aber erhält der himmelan schwebende Idealismus ein urgemüthliches, realistisches Gegengewicht, das uns unwillkürlich an die lustige Person in Calderon's erhabenen Dramen erinnert, obwohl das Bild in sich unzweifelhaft ganz ernst gemeint ist. Denn der Fossor war eine wichtige Person, das wahre Factotum dieser unterirdischen Todtenstadt.

Das Dritte, was wir noch hervorheben müssen, sind die Bildercyclen. Die Darstellungen auf den Arcosolien, Decken und Wänden bilden meistens (nicht immer) ein Ganzes und zwar ein homiletisches Ganzes, wie es P. Garrucci sehr treffend getauft hat. Da der Bildercyclus in der Sacramentenkapelle zu St. Callisto schon ziemlich bekannt ist, wollen wir als Beispiel ein Wandgemälde aus dem Cömeterium des Thrason a S. Saturnino anführen. Auf und zwischen mehreren unregelmäßig übereinanderliegenden Gräbern sehen wir hier ohne Trennung durch Einfassungen oder Kränze die folgenden Darstellungen in drei Reihen aneinander gefügt: Moyses, der Wasser aus dem Felsen schlägt, Christus mit den Körben der Brodvermehrung, die heiligen drei Könige in persischer Tracht, welche der mit dem Christkind auf einem Throne sitzenden Mutter Gottes ihre Gaben bringen, ein betender Mann zwischen zwei Kindern, Noe in der kastenförmigen Arche, welcher die Taube mit dem Oelzweig entgegenfliegt, die Mumie des Lazarus in einem tempelartigen Grabgehäuse, und Christus, der sie zu neuem Leben aufruft, Daniel nackt zwischen zwei Löwen, der junge Tobias in zwei Scenen: in der ersten gibt der Erzengel Raphael ihm den Befehl, den Fisch zu packen, und er hat schon das eine Bein von den Sandalen befreit, in der an-

dern bringt er, ganz nackt, den eroberten Fisch aus dem Tigris, welcher nach antikem Stil als ruhender Flußgott an einem Felsen liegt, aus dem ein Strom hervorquillt. Die Verbindung dieser verschiedenen Darstellungen entwickelt P. Garrucci in folgender Weise: „Der Mann, der das Wasser aus dem Felsen schlägt, führt uns ein in die Geheimnisse des Glaubens, zu Christus, dem vom Himmel herabgestiegenen Brode Gottes (Joh. 6, 33), von dem wir lesen, daß ‚wer es ißt, nicht hungern wird', und von dem Christus selbst sagt: ‚Wer an mich glaubt, den wird nicht dürsten' (ibid. v. 35) Ego sum panis vitae, qui venit ad me, non esuriet et qui credit in me, non sitiet unquam. Diese zwei allegorischen Bedeutungen verbinden die beiden Scenen genugsam. Fügen wir nun bei, daß Christus gerade in der Menschwerdung an uns herantritt und in den heiligen drei Königen sich den Erstlingen der Heiden bekannt macht, so haben wir ein völlig entsprechendes Motiv, das die Scene der Epiphanie mit jener der Brodvermehrung verknüpft, deren Bedeutung Christus selbst am a. O. und andern Stellen erklärt. Dieser nächsten Bedeutung gesellt sich die andere sacramentale, gemäß welcher das Wasser vom Felsen die Taufe, die Brodkörbe die Eucharistie symbolisiren, wie es im selben Kapitel heißt (v. 52): et panis quem ego dabo caro mea est pro mundi vita. Die Magier reisen nach Bethlehem, um Christus zu finden, und Tobias reist zum Tigris, um aus den Wassern jenen mystischen Fisch zu heben, der zugleich die Speise ist zur Nahrung auf der Reise und das Heilmittel, um sehend zu werden (Tob. 6, 6. 9). Christus bringt seinen Leib dar für das Leben der Welt, und dieses Opfer ist durch Daniel zwischen den Löwen sinnbildlich dargestellt. Die sich so aneinanderreihenden dogmatisch-sacramentalen Wahrheiten nähren und beleben in den Gläubigen eine feste Hoffnung auf den Frieden, die ewige Glückseligkeit und erinnern an die verheißene Auferstehung der Leiber. Beide Dogmen gelangen hier unter dem Bilde der Arche und dort unter dem der Auferweckung des Lazarus zur Darstellung." Wir haben also hier eine völlige Katechese in Bildern, welche die Hauptdogmen des Christenthums sinnig aneinanderreiht, und die Wahrheiten, welche den Christen über alle Drangsale der Verfolgung emporhoben, in fröhlicher Bilderschrift um seine friedliche Ruhestätte zum Kranze schlingt.

Nicht weniger interessant ist die Homilie, welche im Cömeterium der hl. Cyriaca das Grab einer gottgeweihten Jungfrau ziert.

Im Fond derselben ist Christus von reichem Nimbus umgeben zwischen den weisen und thörichten Jungfrauen, jene rechts mit fröhlich leuchtenden Fackeln, diese links, das traurige Antlitz und die erloschene Fackel zu Boden senkend. Oben in der Wölbung schlägt ein herrlicher Pfau sein Rad; unten links sagt Jesus dem Petrus die Verläugnung voraus, indem ein Hahn auf einer Säule sein Wort symbolisirt; unten rechts in der Wölbung ist das Manna dargestellt, eine ganze Familie, Mann, Frau, Knabe und Mädchen, breiten ihre Gewande aus, um das Himmelsbrod aufzufangen, das in Form von hellgrünen Kügelchen von oben regnet. Unten an der Außenwand des eigentlichen Grabes ist ein viereckiges Gemälde: in der Mitte eine Orans, rechts und links zwei wallende Vorhänge, welche von je einem Manne etwas aufgehoben werden. P. Garrucci erklärt den Zusammenhang folgendermaßen: „Da das Grab augenscheinlich für eine gottgeweihte Jungfrau bereitet wurde, so malte man darauf Gegenstände, die auf eine Braut Christi passen. Denn die Anspielungen gehen einerseits auf die Tugend einer solchen gottgeweihten Jungfrau, andererseits auf die Seligkeit, die Gott ihr im Himmel bereit hält. Indem die im Evangelium enthaltene Parabel der zehn Jungfrauen vor Augen geführt und das Unglück der fünf thörichten drastisch gezeigt wird, werden zugleich die Mittel bezeichnet, welche den klugen Jungfrauen nöthig sind, um ihr Licht zu bewahren." Das eine ist Demuth, durch das Bild Petri sehr anschaulich dargestellt, das andere Vereinigung mit Christus durch das Brod des Lebens, in dem Manna so klar und sinnig enthalten. Die dritte Scene bezeichnet den durch Demuth und Liebe errungenen Sieg. „Die weise Jungfrau ist schon aufgenommen in's himmlische Brautgemach und selig versunken in die Anschauung der ewigen Güte. Die zwei Jünglinge, welche die Vorhänge wegziehen, damit wir ihre volle Seligkeit begriffen, versinnbilden die Engel, welche das Paradies bewachen und diese Jungfrau eben eingeführt haben zur beseligenden Anschauung ihres himmlischen Bräutigams. Es genügt, hier an die Vision des Saturus in den Acten der hl. Perpetua und Felicitas zu erinnern." Ein Culturgeist wird dergleichen freilich „schrecklich moralisirend" finden, ein Katholik aber sieht in diesen Bildercyclen mit Freude und Genuß jene hehre Poesie verkörpert, welche die Schriften der Väter und das heilige Psalterium durchweht.

Was die nicht-typischen Darstellungen betrifft, so treffen wir neben dem bekannten Christuskopf aus S. Domitilla, welcher den Mei-

stern der Renaissance als Vorbild gedient haben soll, und dem weniger schönen aus S. Pontian, in welchem Christus zuerst mit dem durch ein griechisches Kreuz getheilten Nimbus erscheint, während die Züge selbst viel von der edlen Hoheit des älteren Bildes verloren haben, ein drittes interessantes Christusbild aus der Katakombe S. Gaudioso (Neapel). Abweichend von beiden waltet in demselben der Zug der Milde und Sanftmuth vor; es ist unstreitig zu weich und hager, um schön zu sein, doch wohnt ihm, im Gegensatz zu dem von S. Pontian, eine ungezwungene Würde und Feierlichkeit inne. Das Haar, über die Mitte des Hauptes gescheitelt, wallt in reichen Locken auf die Schultern nieder. Der Nimbus ist schmal, von einem ebenso schmalen Kreuz gespalten.

Es ist jammerschade, daß die christliche Kunst erst dann die Hülle der symbolischen Darstellung durchbrechen konnte, als die Kunst überhaupt schon in raschem Verfall begriffen war, und die Kirche, von den Häresien aller Art bedrängt, bald auch von den Wehen der Völkerwanderung ergriffen, jener vortheilhaften Bedingungen entbehren mußte, welche die Kunstblüthe der frühern Kaiserzeit ihr darbot. Man sieht in den Darstellungen Christi, der Madonna, der Heiligen u. s. w. den guten Willen, Schönes zu schaffen und die Geheimnisse des Christenthums jetzt unverschleiert zu verherrlichen, aber die technischen Vorbedingungen fehlten, und der Nimbus konnte die klassische Anmuth nicht ersetzen, welche früher die Darstellung der Typen durchdrang. Für die Kunstgeschichte selbst sind und bleiben jedoch alle diese spätern Erzeugnisse von hohem Werthe. In dem Atlas mischen sie sich — bei der topographischen Anordnung — mit den historischen Darstellungen der früheren Perioden. So finden wir denn neben einander die vielen Gemälde der Epiphanie, welche hinauf an die Schwelle des apostolischen Zeitalters reichen und der Himmelskönigin ihren Ehrenplatz in der Urkirche sichern, und spätere Bilder, in welchen sie mit Elisabeth und mit dem Kinde, vom Nimbus umstrahlt, erscheint; die Madonna von S. Agnese, die, ihr Kindlein auf dem Schooß, in perlumsäumter Tunica, von anmuthigem Schleier umwallt, die Hände betend in Kreuzesform ausstreckt, tritt neben die Mater Dolorosa von S. Valentino, welche in der jetzt üblichen, schweren Gewandung unter dem merkwürdigen Kreuzbilde des sechsten Jahrhunderts mit Johannes trauert, während Christus, in den ärmellosen, langen Leibrock (Colobium) gekleidet, vom Kreuze auf sie herabblickt und Sonne und Mond die Trauer der Natur über den Gottesmord ausdrücken; die schönen Darstellungen der um Christus als magister

mundi versammelten Apostel aus der Glanzepoche der christlichen Kunst sehen wir neben den zwar Pracht anstrebenden, aber in sich schon steifen und unbeholfenen Heiligenbildern aus der Zeit des Verfalls. Übrigens zeugte auch diese letzte Periode noch von Kunstliebe, von Kunstsinn und selbst von einer gewissen Productivität. Der Bund der Kirche mit den Künsten hatte sich weder gelöst noch gelockert: aber sie stand eben vor der Riesenaufgabe, aus den Trümmern des römischen Reichs und dem Chaos der Völkerwanderung eine neue Ordnung der Dinge zu gestalten.

Der zweite Band der Bildersammlung ist bereits auf etwa 60 Tafeln angewachsen und besteht bis jetzt aus den Abbildungen der sog. Acheropiten, unter welchem Namen der Verfasser die ältesten legendenhaften Porträts Christi und der sel. Jungfrau zusammenfaßt, aus der ältesten Serie der Papstbilder von St. Paul außer den Mauern und aus den Miniaturen mehrerer Bibelhandschriften, wie des Busbeck'schen Codex der Genesis aus Wien, des Codex Philippensis, der Cotton'schen Bibliothek in London, des Codex Aureatinus, des syrischen Codex von Zagba, des Codex Indicopleustes ꝛc. Wir versparen die Besprechung, bis der Band selbst abgeschlossen sein wird.

Der den Bilderatlas begleitende Text erklärt zunächst jene Elemente der Darstellung, welche nicht unmittelbar aus dem Gemälde selbst erhellen, die Bedeutung der Kleidung, Stellung, Handlung, die Motive, die symbolisirten Gedanken, den Zusammenhang der Bilder; dann erläutert und begründet er nicht selten die allegorische Darstellung ausführlich durch patristische Stellen, Inschriften, Notizen aus der Profangeschichte sowie durch den Vergleich mit andern Monumenten; endlich verbreitet er sich mitunter weitläufig über die Kritik und Geschichte der Bilder, über die Fehler wie Vorzüge früherer Copien, über die Authenticität und den Werth der vorliegenden Ausgabe. In diesen Notizen offenbart sich eine sehr umfassende Belesenheit und Fachkenntniß. Die Erklärung der Bilder hält sich fern von allem Subjectivismus und ist entweder aus den innern Elementen der Darstellung oder aus zeitgenössischen Schriftstellern der jeweiligen Periode geschöpft; stehen solche Anhaltspunkte nicht zu Gebot, so verschmäht P. Garrucci natürlich auch fernerliegende Anhaltspunkte nicht, welche über die Idee des altchristlichen Künstlers einen gegründeten Aufschluß zu geben vermögen. So erklärt er z. B. ein Gemälde, worin der Gute Hirt mit den allegorischen Figuren der vier Jahreszeiten zu einer Composition verbunden ist, aus einer Stelle Tertullians, der die

Auferstehung ausdrücklich als die Vollendung der erlösenden Hirtenthätigkeit Christi bezeichnet, und aus einer Stelle des Dichters Dracontius, der die vier Jahreszeiten in reicher poetischer Fülle als ein Symbol der Auferstehung ausführt (Hexaëm. v. 623). Der Ursprung des Bildes fällt zwischen die Zeit der beiden Schriftsteller und wir haben Grund genug, anzunehmen, daß der Künstler wirklich Christus als Begründer und Vollender des Heiles, und die Auferstehung als Krone der neutestamentlichen Heilsordnung darstellen wollte, wenn auch Winkelmann die Darstellung der Auferstehung unter dem Bilde des jährlichen Naturwechsels als gezwungen bezeichnete. Mit dieser historischen Beleuchtung der Bilder eröffnet sich in vielen Fällen und so auch hier erst der volle poetische Gehalt, den sie bergen, und der Genuß, sich in die ebenso gemüthsreichen als frommerhabenen Anschauungen der alten Christen hineinversetzen zu können.

Der andere Theil des Werkes, die Kunstgeschichte, ist noch nicht weit genug vorgerückt, um einen Einblick in den Gesammtplan zu gestatten. Was indeß vorliegt, kennzeichnet sich durch die breite Anlage als die zweite Abtheilung eines umfassenden Quellenwerkes. Wie der Bilderatlas einen erstaunlichen Reichthum an direct kunstgeschichtlichem Material in sich schließt, so ist hier eine fast unabsehbare Fülle culturgeschichtlichen, kirchengeschichtlichen, patristischen, epigraphischen Materials aufgespeichert, gesichtet und gesondert, um die Denkmale selbst näher zu beleuchten, eine tiefere Einsicht in ihre Bedeutung und ihren Zusammenhang zu gewinnen. Das strict-kunstgeschichtliche Moment tritt allerdings noch ziemlich in den Hintergrund, aber der ausgebreitete Stoff hat sich bereits in eine lange Reihe gründlicher, zusammenhängender Monographien geschieden (denn damit kann man die einzelnen Kapitel füglich vergleichen) und hierdurch ist eine ebenso umfassende als sichere Grundlage für die Kunstgeschichte geboten.

Das erste Buch, „Charakter der christlichen Kunst" betitelt, sollte eigentlich einfach als „Prolegomena" überschrieben sein, da die betonte Charakteristik zwar allerdings den Schwerpunkt bildet, aber mit ziemlich weitschichtigen anderweitigen Vorbemerkungen verbunden ist. Diese Vorbemerkungen erstrecken sich 1) auf die historischen Anfänge und die dogmatische Grundlage der christlichen Kunst, 2) auf die Architektur als die Vorbedingung der beiden andern Künste, 3) auf die theoretischen und technischen Principien der Malerei und Sculptur, soweit solche nöthig sind, um auch dem Kunstlaien das Verständniß des Werkes zu er-

möglichen, 4) auf die ästhetische Theorie oder Charakteristik der christlichen Kunst im Besondern. Die Anordnung dieser Vorbemerkungen ist zwar nicht ganz methodisch, aber praktisch, und sie selbst sind kurz und klar und werden ihrem einleitenden Zwecke völlig entsprechen.

Die drei Kapitel über kirchliche Architektur der ältesten Jahrhunderte gehören wohl zu dem Besten, was über diesen Gegenstand geschrieben worden ist; es wird schwer halten, anderswo so viele treffliche Daten über den Bau der Basiliken und Baptisterien gesammelt zu treffen, und zwar nicht lose aneinander gereiht, sondern zu einer sehr anschaulichen Darstellung verwoben. Ähnlich ist es mit dem angefügten Aufsatz über die Cömeterien, welcher zwar die schwierigen Arbeiten der unterirdischen Topographie und die verwickelte Geschichte der einzelnen Ausgrabungen berechtigter Weise voraussetzt, aber die Natur, Auffassung, Einrichtung und Bestandtheile der Katakomben ebenso gründlich als anschaulich erläutert.

Die Summe der historisch-dogmatischen Einleitung läßt sich kurz also zusammenfassen: 1) Die christliche Kunst hat sich früh, allgemein, naturgemäß, nicht im Gegensatz zur kirchlichen Autorität, sondern unter ihrem leitenden Einfluß in der Kirche entwickelt; 2) die jüdische Tradition war der Bilderverehrung und somit der christlichen Kunst lange nicht so feindlich entgegengesetzt, wie von protestantischen Gelehrten vielfach angenommen wurde; 3) die Gefahr der Bilderverehrung für die Heiden war im Ganzen gering, da die Christen der ersten Jahrhunderte so gut wie wir die Idololatrie von dem berechtigten Cult der Bilder zu unterscheiden wußten; 4) die Sculptur war nicht, wie neuere Griechen meinten, von der alten Kirche verpönt und vom Dienste der Religion ausgeschlossen; wenn sie im Anfang weniger verbreitet und benutzt erscheint, so ist das einerseits der Natur dieser Kunst selbst, andererseits materiellen Schwierigkeiten zuzuschreiben. Alle diese Punkte sind mit großer Gelehrsamkeit erörtert: wir dürfen die Darlegung schon aus dem Grunde willkommen heißen, weil sie der protestantischen Auffassung, als sei die christliche Kunst nur unter unsäglichem Widerwillen der Judenchristen und schrecklicher Seelengefahr der Heidenchristen in das Haus Gottes eingeschmuggelt worden, kräftige Beweismomente entgegensetzt und dabei zugleich die dogmatische Grundlage der christlichen Kunst in gediegener Weise beleuchtet.

Was nun die specifische Eigenthümlichkeit der christlichen Kunst betrifft, so setzt P. Garrucci dieselbe in zwei Hauptmomente: 1) in die Rückkehr zur sittlich-idealen Würde überhaupt, 2) in den typisch-

prophetischen Charakter, der aus ihrem Hauptobject, der geoffenbarten Wahrheit, auf sie überströmt und ihre Ideale wie ihre Darstellungsformen beeinflußt.

Vermöge jenes ersten Moments hat die christliche Kunst mit dem Lascivsinnlichen der Antike gebrochen, das sinnlich-ergötzliche Element des Schönen aber dem idealen Gehalt untergeordnet und die Ausübung der Kunst der Regelung des Sittengesetzes unterworfen. Während sich der Kreis ihrer Objecte hierdurch zu ihrem Vortheil beschränkte, hat der typisch-prophetische Charakter der göttlichen Offenbarung ihr eine neue Welt von Objecten, ein wahrhaft unendliches Meer göttlicher, menschlicher und gottmenschlicher Poesie aufgeschlossen. Das Göttliche, Ewige, Uebernatürliche ist darstellbar geworden, indem Gott selbst die menschliche Natur annahm, durch sichtbare Zeichen das übernatürliche Leben vermittelte, die Menschheit in eine sichtbare Gemeinschaft der Heiligen verband und das Alltägliche zur wunderbaren Erfüllung dessen machte, was die Zeichen und Wunder vorausgegangener Jahrtausende verhießen, zur Bürgschaft dessen, was das Menschenherz einst im Schooß der ewigen Liebe und Schönheit beglücken soll.

Diese wunderbare Typik, aus deren unversieglichem Born die christliche Kunst schöpft, hat nichts gemein mit der Mythologie der Alten, da der Vergötterung des Menschen durch das Heidenthum nur eine furchtbare Lüge, der Vergöttlichung des Menschen durch das Christenthum die ewige Wahrheit zu Grunde liegt. Die Typen, Allegorien, Personificationen, Symbole, deren sich die christliche Kunst bedient, sind nicht wie die der heidnischen Kunst willkürliche Erfindungen menschlicher Phantasie, sondern soweit sie aus der Offenbarung entnommen sind, göttliche, in ein sinnfälliges Kleid verhüllte Gedanken, Realitäten, die sich immer fort auf's Neue verwirklichen, so wahr, so unmittelbar, als die Kunst ihr Object nur immer wünschen kann. Man hat vielfach die Symbolik der Katakombengemälde auf den materiellen Druck der Verfolgung, die Arkandisciplin, den Mangel an eigenen Kunstformen, den Einfluß der heidnischen Kunst zurückgeführt. P. Garrucci betont, ohne den Einfluß dieser äußern Momente in Abrede zu stellen, mehr den typisch-prophetischen Charakter der Offenbarung selbst als den Hauptgrund, der die erste christliche Kunst vorzugsweise zu einer symbolischen gemacht hat. Omnia in figura contingebant illis — der ganze Alte Bund war nach dem Ausdruck des Apostels eine großartige Allegorie der

neuen Heilsordnung durch Christus. Christus selbst sprach vorzugsweise in Gleichnissen und Parabeln, die Kirche ist ihm ein Gebäude, ein Schafstall, ein Königreich; der Primas seiner Kirche ein Fundament und ein Schlüsselträger; die Sacramente sind als sinnenfällige Zeichen ein wunderbares Netz von Allegorien, das unser Menschenleben von der Wiege bis zum Grabe nicht nur mit Gnade, sondern auch mit himmlischer Poesie umspinnt; der ganze Cult der Kirche ist ein gewaltiger Bau allegorischer Thätigkeiten, das ganze Leben der Einzelnen und der Kirche nur ein Vorbild ewiger Herrlichkeit und Seligkeit. Wenn wir diese Thatsachen und die Sprache der Väter, die kirchliche Liturgie, die christliche Poesie der ältern Jahrhunderte mit in's Auge fassen, so müssen wir es wohl als vollkommen richtig bezeichnen, daß P. Garrucci diese prophetische Typik als den charakteristischen Grundzug der christlichen Kunst, als ein wesentliches Grundgesetz ihrer Entwicklung und den Hauptschlüssel zu ihrem Verständniß auffaßt. Nicht wenig wird diese Auffassung durch die concrete Anwendung auf die Denkmale selbst bestätigt, indem sich aus ihr einfach und natürlich eine Menge Einzelheiten der künstlerischen Darstellung erklären, die mittelst bloß äußerlicher Elemente, wie Gruppirung u. dgl., völlig unerklärbar sind, während die Bildercyclen ohne das Gesetz des typischen oder dogmatischen Zusammenhangs ein ungelöstes Räthsel bleiben. Nachdem dieser Nachweis geliefert, gehen die zwei folgenden Kapitel ausführlich auf die Einzelheiten ein, welche aus dem typischen Charakter der christlichen Kunst resultiren.

Das zweite Buch der Kunstgeschichte bespricht die Darstellung des Menschen und gruppirt sich bis jetzt um folgende Hauptpunkte: 1) Darstellung des unbekleideten Körpers, 2) Darstellung der gewöhnlichen Kleidung, 3) Kleidung Christi und der Apostel, 4) die kirchlich-priesterliche und bischöfliche Kleidung.

Das Gesagte wird genügen, wenigstens eine schwache Idee von dem großartigen Unternehmen P. Garrucci's zu geben. Indem wir für dieses Mal von dem schönen Werke Abschied nehmen, müssen wir leider die wenig angenehme Bemerkung hinzufügen, daß seine Fortsetzung wegen der großen materiellen Schwierigkeiten bedroht scheint. Der natürliche Mäcenas der christlichen Kunst, der zweite Damasus, wie man Pius IX. mit Recht genannt hat, ist Gefangener im eigenen Palaste; Neu-Italien verfolgt andere Culturziele als die Verherrlichung christlicher Kunst und Wissenschaft; die katholischen Völker schmachten unter der Herrschaft

des Liberalismus und sind in allen echt katholischen Unternehmungen gehemmt. Bei einer solchen Lage dürften es aber dennoch die Katholiken wohl als Ehrensache betrachten, soweit sie können, ein derartiges Werk zu unterstützen und sich für seine Verbreitung zu bethätigen. Jahrhunderte lang hat die altchristliche Kunst verborgen unter dem Schutt der Katakomben geschmachtet, der Protestantismus hat sich indeß der Bilderlosigkeit des Urchristenthums gerühmt, der Rationalismus hat der Kirche den Untergang der classischen Kunst zur Last gelegt — es ist als ein Triumph der Kirche selbst zu betrachten, wenn ihre verachtete und geringgeschätzte Kunst im Brautschmuck classischer Schönheit aus dem Schooß der Katakomben emporsteigt, um mit den ästhetischen Anschauungen der ersten Christen auch ihre religiöse Begeisterung unter uns zu bestärken!

A. Baumgartner S. J.

Von Adam bis Noe.

(Eine exegetische Studie.)

Vieles ist schon über den biblischen Schöpfungsbericht, Vieles über Paradies und Sündenfall, Vieles über die Sündfluth geschrieben worden. Zwischen die beiden letztgenannten Abschnitte schiebt sich jedoch ein Abriß der Heilsgeschichte von Adam bis Noe (Gen. 4, 1 — 6, 8) ein, welcher weniger beachtet scheint. Natürlich; denn einerseits ist er nicht von so hoher dogmatischer Bedeutung wie die beiden vorangehenden, und anderseits erweckt er auch bis jetzt weniger historisches Interesse, als der folgende Sündfluthbericht, weil seine Berührungspunkte mit den Resultaten der Profanwissenschaft und den Traditionen der Völker spärlicher, zerstreuter und unbestimmter sind. Und dennoch ist auch er eine Perle, die ihre Stelle zwischen Paradies und Arche wohl verdient, ein historisches Gemälde, reich an tiefen sittlichen Momenten, ein fester Leitstern für künftige Entdeckungen auf dem Gebiete der ältesten Völkerkunde. Der folgende exegetische Versuch dürfte daher wohl berechtigt sein.

Die Genesis ist nicht, auch nicht in ihren ersten Kapiteln, Weltgeschichte. Sind die Thatsachen, von denen sie in denselben berichtet

— Schöpfung, Urzustand, Sündenfall — von welthistorischer Bedeutung, so haben sie doch nicht wegen dieser ihrer welthistorischen Bedeutung in die Genesis Aufnahme gefunden. Die Genesis ist Heilsgeschichte, und nur, weil eben jenen Thatsachen neben ihrer weltgeschichtlichen eine heilsgeschichtliche Bedeutung zukömmt, darum ist uns die Kunde von denselben in der Genesis aufbewahrt worden. Weil das Heil der Welt nothwendig das äußere Ziel des Weltschöpfers war, kommt den ersten Thatsachen der Heilsgeschichte nothwendig ein weltgeschichtlicher Charakter zu. Sowie aber durch den Sündenfall die Welt vom Heile sich lossagt, sowie durch denselben der Grund zum Dualismus in der Weltgeschichte, zum unversöhnlichen Widerstreite zwischen Gotteskindern und Weltkindern gelegt ist, da muß auch Heilsgeschichte und Weltgeschichte sich scheiden: die erstere wird zunächst zur Geschichte des Heilsvolkes. Diesen Charakter trägt sie bereits in dem Abschnitte, der uns jetzt beschäftigt, deutlich an der Stirne. Daß Kain der Erstgeborne des Stammvaters war, geht wohl aus dem hl. Texte hervor; daß aber Abel der Zweitgeborne war, wird mit keinem Worte gesagt: es heißt bloß, er sei nachher geboren worden (Gen. 4, 2); daß Adam neben diesen beiden Söhnen, auch schon vor der Geburt Seths, andere Kinder erzeugte, ergibt sich daraus, daß Kain, als er von dannen zog, bereits verheirathet war (Gen. 4, 17): die Geschichte dieser Adamskinder jedoch erzählt uns die Genesis nicht, weil dieselbe mit der Geschichte des Heilsvolkes nichts zu schaffen hat. Bedeutsam ist für sie erst wieder die Geburt Seths (Gen. 4, 25), des Erben der Verheißung. Später erzeugte Kinder Adams werden nur im Vorbeigehen erwähnt: „Und es zeugte Adam, nachdem er Seth gezeugt hatte, noch Söhne und Töchter" (Gen. 5, 4); ein Gleiches wird mit gleicher Kürze von jedem der folgenden Patriarchen ausgesagt, ein Gleiches muß für die einzelnen Glieder der Kainitischen Genealogie im vierten Kapitel angenommen werden. Was ist aus allen diesen „Söhnen und Töchtern" geworden? Sind sie alle in den beiden Stämmen der biblischen Sethiten und Kainiten aufgegangen? Schlugen sie ihre Zelte stets in unmittelbarer Nähe der Zelte jener Patriarchen auf? Dieses entspräche ebensowenig der Natur der Sache als der biblischen Analogie. Aus Noe gingen innerhalb nur einiger Jahrhunderte nicht weniger als sechzehn Völkerfamilien, aus Abraham in noch kürzerer Zeit Hebräer, Ismaeliter, Edomiter und noch andere Stämme der Wüste hervor — und die Nachkommenschaft Adams sollte sich, unter dem Einflusse des unvermittelten göttlichen Vermehrungs- und Ausbreitungs-

segens, während eines Zeitraumes von mehr als anderthalb Jahrtausenden in den beiden compacten Stämmecomplexen der Sethiten und Kainiten erschöpft haben? Das ist nicht wohl denkbar. Die rasche Vermehrung bedingte die Ausbreitung, diese die Auswanderung; so lockerten sich die socialen Bande und binnen kurzer Frist waren engverschwisterte Stämme einander entfremdet und aus dem Gesichtskreise der ersten Heimath entschwunden. Von ihnen allen schweigt die Genesis; sie erzählt uns vom Heilsvolke unter den Sethiten, dessen Repräsentanten die biblischen Patriarchen sind und welches stets in der Urheimath Eden verblieb; sie kennt die bereits von Kain selbst erbaute Stadt Henoch, im Osten von Eden, deren Beherrscher auf die Schicksale des Heilsvolkes einen so unheilvollen Einfluß ausübten: von allen übrigen schweigt sie. — Dieses glaubten wir zur genaueren Bestimmung des Rahmens, innerhalb dessen sich unsere Erzählung bewegt, vorausschicken zu müssen; nunmehr gehen wir auf das Einzelne über.

In der Person unserer Stammeltern scheidet die gefallene Menschheit aus dem Paradiese, beraubt der köstlichen Güter der Seele und des Leibes, womit sie Gott als mit einer Morgengabe geschmückt hatte, beladen mit dem Bewußtsein schwerer Verschuldung — doch reicher in ihrer Armuth um eine Hoffnung, aufgerichtet in ihrer Mühsal durch einen Trost: die Verheißung vom Weibessamen, der ihr dereinst all' ihre Verluste überreichlich vergüten soll. Cherubim mit dem Flammenschwerte wehren den Verbannten die Rückkehr in den Wonnegarten, die weite, durch sie dem Fluche verfallene Erde nimmt sie auf, ringsumher jauchzt ihnen die Hölle entgegen: doch Gott, der sie nach seinem Ebenbilde geschaffen, der mit ihnen im Paradiese so väterlich verkehrt, den sie durch ihre Sünde verlassen, er verläßt sie nicht, er hat mit der rauhen aber schützenden Bekleidung aus Thierfellen ihre Blöße bedeckt und geleitet sie an der Hand seiner Engel auf ihrer mühsamen Wanderschaft. Durch Glauben, Hoffen, Leiden zurück zum himmlischen Paradiese, dessen Abbild das irdische war — das ist von nun an der Beruf der Menschheit.

Das erste Wort, dem wir nach der Erzählung vom Sündenfalle in den hl. Blättern begegnen, ist ein Schrei freudiger Hoffnung, ausgestoßen von der ersten Mutter inmitten der Wehen der ersten Geburt: „Ich habe erhalten einen Menschen, mit Gott!" und sie nannte den Namen des Sohnes Kain (Gen. 4, 1), d. i. „Nachkomme" (so im Himjaritischen). In ihm sah die beglückte Mutter die erste Verwirklichung der göttlichen Verheißung vom Weibessamen. Dieser Sohn — so dachte

vielleicht die Mutter — wird der Stammvater des großen Schlangentreters werden, durch ihn wird der Fluch ihrer Sünde getilgt, Segen allen Geschlechtern vermittelt werden.

Nochmals gebar Eva: den Abel, d. i. „Sohn". „Es ward aber Abel ein Schafhirt und Kain ein Ackerbauer" (Gen. 4, 2). Stillschweigend geht die hl. Schrift über die Jahre hinweg, in denen zwei Büßer umgeben von ihren unschuldigen Kleinen die ganze Bevölkerung der Erde ausmachten. „Da geschah es nach vielen Tagen, daß Kain von den Früchten der Erde ein Opfer Gott darbrachte, und auch Abel opferte von den Erstlingen seiner Heerde und von ihrem Fette; und es sah der Herr auf Abel und auf seine Gabe, auf Kain aber und auf dessen Gabe sah er nicht. Da entbrannte Kain gar sehr und es fiel ein sein Gesicht." (Gen. 4, 3—5.)

Daß das göttliche Wohlgefallen durch ein vom Himmel gesandtes Feuer sich kundgegeben habe, welches Abels Opfer verzehrte, die Gabe Kains hingegen unberührt ließ, darf kaum bezweifelt werden. Nicht nur haben die christlichen Ausleger diese Erklärung zur ihrigen gemacht, auch der Jude Theodotion (im 2. Jahrhundert nach Chr.) hat ihr in seiner Übersetzung des Pentateuch Ausdruck gegeben, so daß wir sie zuversichtlich als eine aus der Tradition der Synagoge in die christliche Tradition herübergenommene Überlieferung betrachten dürfen. Überdieß wird dieselbe durch zahlreiche Parallelstellen empfohlen. So verzehrt Feuer vom Himmel das von Moses bereitete Opfer (Lev. 9, 24), das Opfer Davids (I. Par. 21, 6), das Opfer Salomo's (II. Par. 7, 1); wunderbares Feuer das Opfer Gedeons (Richt. 6, 21), Manue's (Richt. 13, 20), Nehemia's (II. Macc. 1, 22). Vor Allem aber verdient hier die Stelle III. Könige 18, 21 ff. Beachtung. Nachdem König Achab das ganze Volk Israel auf dem Berge Karmel versammelt hatte, redete dasselbe der Prophet Elias also an: „Ich allein bin übrig von den Propheten des Herrn, der Propheten Baals aber sind 450 Mann. Wohlan denn! gebet uns zwei Rinder, und jene sollen sich ein Rind auswählen und zerstücken und auf das Holz legen, Feuer aber sollen sie nicht daran thun; und so will auch ich mit dem andern Rind es machen, ich will es auf das Holz legen und kein Feuer daran thun. Rufet dann ihr die Namen eurer Götzen an, und ich will den Namen meines Gottes anrufen, und wer auf den Ruf mit Feuer antwortet, der soll der wahre Gott sein." Und nun wird erzählt, wie, nachdem sich die Baalspfaffen vom Morgen bis zum Mittage vergeblich um das verlangte Wunder

geplagt hatten, gegen Abend auf das Gebet des Propheten Feuer vom Himmel das Jehova bereitete Opfer entzündete. So oft in der hl. Schrift Gott sein besonderes Wohlgefallen an einem Opfer bekunden will, thut er es durch einen solchen Feuerblick: wir sind daher berechtigt, einen solchen auch für das Opfer Abels anzunehmen [1].

Schwieriger ist die Frage, weßhalb Gott dem Opfer Abels den Vorzug gegeben habe. Einen Anhaltspunkt zur Lösung derselben gibt uns der hl. Paulus im Hebräerbriefe (11, 4) mit der Bemerkung, Abels Opfer habe um seines größeren Glaubens willen den Vorzug erhalten. Nun wollen manche Erklärer, daß dieser größere Glaube Abels in der Beschaffenheit seines Opfers selbst sich bekundet habe. Nicht wenige sind der Meinung, darum weil Abel die Erstlinge seiner Heerde, Kain hingegen nicht Erstlinge seiner Feldfrüchte dargebracht habe, darum habe Ersterer Gottes besonderes Wohlgefallen, der Andere Gottes Mißfallen auf sich gezogen. Aber dürfen wir denn so zuversichtlich aus dem, was die heilige Schrift nicht sagt, einen Schluß ziehen? Sie bezeichnet Abels Gabe als ein Erstlingsopfer, bei Kain spricht sie bloß von „Feldfrüchten": ist aber damit gesagt, daß diese Feldfrüchte nicht auch Erstlingsfrüchte waren? ist uns die heilige Schrift so detaillirte Aufschlüsse über alle Einzelheiten dieser Opfer schuldig? Und gesetzt auch, jene Früchte seien keine Erstlingsfrüchte gewesen, was dann? waren damals schon Erstlingsopfer vorgeschrieben? den Beweis wird man schwerlich erbringen. Waren sie es aber nicht, dann lag in deren Unterlassung keine Verschuldung, dann durfte wohl deren Unterlassung in so empfindlicher Weise nicht geahndet werden. Zudem scheint uns die Unterlassung eines selbst gebotenen Erstlingsopfers eher einen Mangel an Pietät, denn an Glauben zu bekunden. — Andere wollen den Grund der Bevorzugung des Opfers Abels darin sehen, daß dieses ein blutiges, Kains Opfer ein unblutiges war: das unblutige Opfer als solches sei bloß Ausdruck dankbarer Dargabe, das blutige Opfer überdieß Ausdruck der durch die Sünde geforderten Sühne. Dagegen ist einfach zu erinnern, daß eben ein Jeder von dem gab, was er hatte:

---

[1] Etwas Bedenkliches findet hierin ein protestantischer Erklärer (C. F. Keil): es heiße, Gott habe „auf Abel und seine Gabe geblickt". Nun ja, die Worte der heiligen Schrift sind für besonnene Leser berechnet und solche werden unschwer herausfühlen, daß sich das göttliche Wohlgefallen durch Feuer wohl an der Gabe Abels, nicht aber an Abel selbst bekundet haben mag.

Kain vom Ertrage seines Feldbaues, Abel vom Ertrage seiner Viehzucht. Das finden wir durchaus in der Ordnung und ebendarauf scheint uns nach der Absicht des inspirirten Verfassers die vorangeschickte Bemerkung hinzuweisen, es sei Abel ein Hirte, Kain dagegen ein Ackerbauer gewesen. Zudem blieben während der ganzen vorchristlichen Epoche neben den blutigen auch unblutige Opfer Gott wohlgefällig: warum sollte Gott hier ein solches Mißfallen an einem unblutigen Opfer zur Schau getragen haben? — Die Wahrheit ist, daß uns die heilige Schrift bloß sagt, Abel habe wegen seines Glaubens den Vorzug verdient; wer zudem meint, dieser Glaube Abels sei auch in der äußeren Beschaffenheit seiner Gabe zu Tage getreten, der trägt etwas in den Text hinein, das nicht in demselben steht. „Nicht wegen seiner Gabe gefiel Abel," sagt ganz richtig der hl. Gregor der Große (ep. CXXII. p. 1029), „sondern Abels wegen gefiel seine Gabe;" und Cornelius a Lapide: „Das Erste war Grund des Zweiten: darum nämlich gefiel Gott die Gabe Abels, weil Abel selbst ihm wohlgefiel."

Aber warum wird uns dergestalt, am Eingange der Heilsgeschichte, der Vorzug des Glaubens vor dem Unglauben eingeprägt? Eine genauere Betrachtung des 11. Kapitels des Hebräerbriefes, in welchem des Opfers Abels Erwähnung geschieht, wird uns der Lösung dieser Frage näher bringen. — Der hl. Paulus ist darauf bedacht, die Judenchristen zum Glauben und in diesem zum vertrauensvollen Ausharren in Mühsalen und Verfolgungen anzueifern. Er hat ihre Blicke auf das leuchtende Vorbild Christi, auf das erbarmungslose, den Ungläubigen vorbehaltene Gericht, auf ihre eigenen Verdienste, denen ihre Beharrlichkeit die Krone aufsetzen soll, gelenkt. Jetzt führt er noch sein Hauptargument in's Feld, ein Argument, geeignet wie kein anderes, das Herz eines Kindes Israels zu erschüttern. Paulus entnimmt dasselbe der Natur des Glaubens selbst, den er von ihnen fordert: der ganze Bau der messianischen Verheißungen, spricht er, dieser Verheißungen, auf die ihr, Kinder Israels, mit Recht so stolz seid — er ist auf dem Glauben als seinem Fundamente aufgeführt. Nicht nach Maßgabe bloß fleischlicher Abstammung hat sich Gott die Träger seiner Verheißungen, die Vermittler des Heiles: Patriarchen, Richter, Propheten, die Heiligen des Alten Bundes erwählt; ihr Glaube war der Maßstab ihrer Erwählung. Durch seinen Glauben gefiel Henoch dem Herrn und ward hinweggenommen, um den spätesten Geschlechtern noch ein Zeuge und Vermittler der Verheißungen zu sein. Um seines Glaubens willen ward Noe dem allge-

meinen Verderben entrissen und zum Alleinerben der Verheißungen eingesetzt. Abraham ist Stammvater aller Gläubigen, Sarah deren Stammmutter lange nach den Jahren der Fruchtbarkeit geworden, weil sie glaubten. Waren nicht auch Israel und Esau Söhne der Patriarchen dem Fleische nach (vgl. Röm. 9, 7)? und doch gingen nur auf Isaak und Jakob die Verheißungen über. Im Glauben an die Verheißungen Israels retteten des Moses Eltern das Knäblein vom Tode, wollte dieser lieber mit seinen Brüdern Verfolgung leiden, als geehrt sein im Hause Pharao's. Im Glauben zog ganz Israel aus Ägypten aus, durchschritt es trockenen Fußes das Rothe Meer, stürzten vor ihm Jericho's Mauern zusammen. Im Glauben kämpften, duldeten und siegten die frommen Richter und Könige, im Glauben eiferten und litten die Propheten. Sie alle vertrauten auf die Verheißungen, die sie nicht sahen, und sind um dieses gläubigen Vertrauens willen derselben theilhaftig geworden. Und euch nimmt es nun noch Wunder, daß auch das messianische Reich auf den Glauben gegründet ist und Glauben vor Allem von seinen Gliedern verlangt? Euch stößt es, daß wir euch einen gekreuzigten Messias predigen, nichts als Kreuz und Leiden für dieses Leben euch bringen? Ihr werdet irre an eurem Heilande, weil nirgendwo unter seiner Hand das Reich Davids in seiner greifbaren Herrlichkeit wiedererscheint? Ihr Kurzsichtigen! ein Leben des Glaubens ist ja das Leben des Gerechten, drüben sucht er seine Heimath, drüben das verheißene Erbe. Ihr trauet den Verheißungen des Christenthumes nicht, weil ihr nicht sehet, nicht greifet; und doch sollte gerade dieses euch ein Beweis seiner Glaubwürdigkeit sein. Das Evangelium muß auf den Glauben gegründet sein, weil auf ihm die ganze Gnadenordnung als auf ihrem Fundamente ruht.

So weit das Argument des hl. Paulus — und nun fragen wir: welche andere Bedeutung kann die Erwähnung des Opfers Abels an der Spitze dieser Beweisführung haben, als diese, daß auch Abel um seines Glaubens und einzig um seines Glaubens willen, mit Übergehung seines erstgeborenen Bruders Kain, zum Träger und Vermittler der messianischen Hoffnung von Gott erwählt wurde? „Im Glauben brachte Abel Gott ein besseres Opfer dar als Kain.“ — So freilich stellt sich uns die Erzählung der Genesis in einem ganz neuen Lichte dar. Der irdisch gesinnte Kain hält sich wegen seiner fleischlichen Erstgeburt für den allein berufenen Vermittler des Heiles; er führt den dem Vater gewordenen Beruf, die Erde zu bebauen, fort und nimmt bereits als ihr erb-

licher König den Tribut ihrer Früchte entgegen; auf ihn, so meint er, müssen auch alle übrigen Rechte und Ansprüche des Vaters übergehen, der Anspruch vor Allem auf den verheißenen Weibessamen, in dem und durch den er den Kopf der tückischen Schlange zertreten wird. Darum mißachtet er den schlichten, frommen Bruder, tritt voll selbstgefälliger Zuversicht — dem Pharisäer im Evangelium gleich — an den Altar heran: da zuckt Jehova's Strahl auf Abels Gabe nieder. Nicht weil Abels Opfer an und für sich besser war, wurde Abel erwählt: sondern weil Abel besser, schlichter, gläubiger war, wurde er selbst zum Träger der Verheißung erkoren und zum Zeichen seiner Erwählung sein Opfer bevorzugt.

Hiemit ist übrigens die Bedeutung jenes göttlichen Feuerblickes noch nicht erschöpft. Es ist eine allen Völkern des Alterthums gemeinsame Überzeugung, daß das Opferfeuer mit dem gemeinen, den Bedürfnissen des Alltagslebens dienenden Feuer nichts gemein hat. Vom Himmel, heißt es, ward das erste Opferfeuer auf die Erde herniedergebracht. So hat dem heiligen Buche der alten Perser, dem Zendavesta, zufolge Ahuramazda selbst es aus seiner göttlichen Glorie gebildet und Zoroastern übergeben als Symbol des Lebens, der Reinheit und der Erleuchtung. Bei den Griechen ist es Prometheus, der erste Mensch, der den Menschen das Feuer vom Himmel herabbringt. Daher die Ehrfurcht, welche allenthalben dem heiligen Feuer bezeugt wurde: nur mit verhülltem Munde, um es ja nicht mit irdischem Athem zu verunreinigen, nahte sich ihm der persische Athrava; desgleichen auch die Magier in Medien, Pontus und Kappadocien. Daher die ängstliche Sorgfalt, es niemals erlöschen zu lassen. Dem reinen Feuer reine Nahrung geben, galt dem alten Perser als eine der verdienstlichsten Handlungen. Familien, Städte, Staaten nährten ihr heiliges Feuer, von dessen Fortdauer ihr eigener Bestand bedingt erschien. Es wechselte mit seinen Schützlingen die Heimath. So übergibt Hektors Schatten dem aus Ilion scheidenden Äneas das heilige Feuer; und bei den Griechen wurde zugleich mit den Göttern und dem Priesterthum auch das heilige Feuer aus der Mutterstadt in die neu zu gründenden Colonien verpflanzt. Überall im Alterthum finden wir dieses heilige Feuer, hinaufleuchtend bis zu den frühesten Anfängen der menschlichen Gesellschaft und des religiösen Cultes; überall, wenn auch vielfach gottesräuberisch entweiht, sehen wir es ununterbrochen fortlodern, bis es endlich, gleich anderen aus der Uroffenbarung überkommenen religiösen Symbolen, geheiligt durch die Segnung der Kirche, in das „ewige Licht" übergeht, berufen, vor unseren Altären, wie dereinst auf dem

jüdischen Brandopferaltare, ein Sinnbild desjenigen zu sein, der da ist „Licht vom Lichte“ und „das Licht der Welt“.

Die Überzeugung von dem himmlischen Ursprunge des Opferfeuers und folglich von der unmittelbar göttlichen Einsetzung des Opfercultes ist somit eine den Völkern des Alterthums gemeinsame. Damit wollen wir indeß nicht sagen, daß die erste Einsetzung des Opfers mit dem Opfer des ersten Bruderpaares zusammenfällt; unseres Erachtens erfolgte dieselbe vielmehr zugleich mit der ersten Einsetzung des religiösen Cultes, bereits damals, als nach vollbrachtem Sechstagewerke Gott mit den Stammeltern den ersten Sabbath feierte[1]. Was wir in unserer Stelle zu finden glauben, das ist die erste Übertragung des Priesterthums. Allerdings finden wir im Alterthum Völker, bei denen jeder Familienvater zugleich Priester war: allein bei der größeren Mehrzahl derselben und zwar gerade bei denjenigen, die dem Herde der Offenbarung am nächsten verweilten, sehen wir stets das Priesterthum auf bestimmte Familien, auf die Kaste beschränkt. Die heilige Schrift selbst kennzeichnet bei verschiedenen Völkern bestimmte Männer als Priester, was sie gewiß nicht gethan hätte, wenn jeder Familienvater Priester gewesen wäre. So unter den Kanaanitern Melchisedech, unter den Madianitern Jethro, in Ägypten Putiphar.

Als der erste Priester und Opferer steht Adam da[2]. Er hat das heilige Feuer vom Himmel gebracht oder, richtiger gesagt, zu ihm ist es vom Himmel herniedergefallen[3]. Aber wie die Priesterwürde

---

[1] Die Frage, ob das Gebot der Sabbathheiligung zuerst durch Moses an die Israeliten, oder früher schon an die Stammeltern im Paradiese ergangen sei, wird von den Exegeten verschieden beantwortet. Diejenigen, welche letzteres läugnen, berufen sich hauptsächlich darauf, daß sich eine Pflicht der Sabbathheiligung für die Zeit von Adam bis Moses aus der heiligen Schrift nicht nachweisen lasse. Dieses Argument kann man allenfalls, insoferne man von Gen. 2, 2. 3 absieht, gelten lassen; indessen ist dasselbe, wie jeder sieht, rein negativer Natur und steht überdieß auf einem Boden, welcher nicht ausschließlich derjenige der Exegese, sondern in weit höherem Maße derjenige der Alterthumskunde ist. Letztere Wissenschaft hat nun in neuester Zeit ein Document zu Tage gefördert, welches den Streit definitiv zu Gunsten der vormosaischen Einsetzung des Sabbaths entscheiden dürfte. G. Smith hat auf eine Stelle eines officiellen assyrischen Festkalenders aufmerksam gemacht (History of Assurbanipal, p. 328. London 1871), wo bemerkt wird, der 7., 14., 21. und 28. Tag eines jeden Monats sei „sulum“, d. i. ein Ruhetag.

[2] Vgl. P. Pereyra S. J. zu Gen. 4, 2.

[3] Adam konnte auch vor dem Sündenfalle Priester sein, da jedes Opfer nicht nothwendig ein Sühnopfer ist.

Abrahams nicht auf alle seine Nachkommen, so ist auch das Priesterthum Adams nicht auf alle seine Söhne übergegangen; gleich anderen Gnadengaben sollte es auch nicht an die Folge der Erstgeburt geknüpft sein. Wer sollte nun den Träger dieses Priesterthums bezeichnen? Sollte derselbe Gott, welcher den Menschen mit dem Ackerbau bekannt gemacht und dessen Blöße mit einem Kleide bedeckt hatte, die Ordnung einer so hochwichtigen Angelegenheit, wie des religiösen Cultes und der Übertragung des Priesterthumes, dem Ermessen und dem guten Willen des Menschen anheimgegeben haben? Wir glauben dieß nicht. Er hat sich aus allen Söhnen Israels Aaron zum Priester erwählt: das Priesterthum Abels und Melchisedechs aber steht demjenigen Aarons an Würde und Wichtigkeit keineswegs nach.

Kain und Abel richten ihr Opfer her, sie legen aber nicht selbst Feuer an dasselbe. Es sei uns gestattet, hier einige analoge biblische Vorgänge zur Vergleichung heranzuziehen. Da Gott auf dem Berge Karmel durch das bereits erwähnte Ereigniß bekunden wollte, daß er der einzig wahre Gott und sein Prophetenthum das einzig wahre Prophetenthum sei, hieß er durch den Mund seines Propheten zwei Altäre und zwei Brandopfer herrichten und ließ sodann auf den Altar und das Opfer des Elias Feuer vom Himmel herniederfallen. Als er Aarons Erwählung zum Priesterthume dem ganzen Volke Israel kund thun wollte, hieß er Moses von den Fürsten der zwölf Stämme Stäbe empfangen und auf jeden Stab den Namen des Stammesfürsten schreiben und die Stämme im Bundeszelte niederlegen: da sproßte über Nacht Aarons Stab, die Stämme der Übrigen aber sproßten nicht (IV. Moi. 17). Als wiederum Gott sich aus den Söhnen Jsai's einen König auserwählen wollte, da hieß er sie einzeln hintreten vor seinen Propheten Samuel, und bei David sprach er: „Der ist's", bei den Übrigen hingegen sprach er: „Nicht den hab' ich erwählt" (I. Kön. 16). In analoger Weise fassen wir den Vorgang beim Opfer des ersten Brüderpaares auf. „Lasse jeden Deiner Söhne," mochte etwa Gott zu unserem Stammvater gesagt haben, „mir von seiner Habe Gaben darbringen, und ich will denjenigen bezeichnen, den ich erwähle." Da errichten Kain und Abel ein jeder seinen Altar und legen ihre Gaben auf denselben. Der eine tritt in demüthiger Einfalt, der andere in fleischlicher Zuversicht hinzu; sie flehen zu Gott, er möge durch ein Zeichen vom Himmel bekunden, daß ihr Opfer ihm genehm sei. Da fällt der Strahl freier göttlicher Gnadenwahl zündend auf

Abels Gabe hernieder: „und Kain entbrannte gar sehr und es fiel ein sein Angesicht.“

„Und es sprach der Herr zu Kain: ‚Warum zürnest Du und warum ist Dein Angesicht eingefallen? Ist nicht, so Du gut bist, Erhebung Dein Antheil? Bist Du aber nicht gut, siehe! vor der Thüre ist die Sünde.‘“ (Gen. 4, 6. 7.) Man fühlt es aus diesen Worten heraus, daß Kain bis zur Stunde ein Verbrecher *nicht* war. Wohl mochte er sich erst durch irdischen Sinn und eitle Selbstüberhebung, jetzt durch Neid wider seinen Bruder und Unzufriedenheit mit Gottes Anordnung verfehlt haben: ein Verbrecher war er noch nicht, noch ist die Sünde vor der Thüre. Die Verweigerung des göttlichen Feuerblickes mochte für ihn zugleich eine Warnung zur Umkehr sein: ein Zeichen der Verwerfung war sie nicht. Noch erfreut er sich des gnadenvollen Verkehres mit Gott.

„Ist nicht, so Du gut bist, Erhebung Dein Antheil?“ — diese Worte sind vieldeutig. Die Siebenzig geben eine durch irrthümliche Punktation bedingte, vollkommen abweichende Uebersetzung. Die Vulgata hat: „nonne si bene egeris, *recipies*?“ Unsere Übersetzung hält sich möglichst getreu an den Urtext. Derselbe ließe sich allerdings auch so wiedergeben: „Ist nicht, so Du gut bist, *Vergebung* Dein Antheil?“ allein die „Hebung“ — denn das ist die Bedeutung des hebräischen Ausdruckes — ist nicht von der Aufhebung einer Sünde, deren Vorhandensein ja ohnehin die hl. Schrift noch nicht ausgesprochen hat, sondern von der Erhebung des Antlitzes zu verstehen, dazu mahnt der Gegensatz zu dem „Einfallen des Angesichtes“. Indeß auch so noch ist ein doppelter Sinn möglich. Die Erhebung des Angesichtes kann als Ausdruck der *Freude* gefaßt werden im Gegensatze zu dem *Mißvergnügen*, welches sich im Senken und Einfallen des Angesichtes kund gibt; man kann sie aber auch als den Ausdruck selbstbewußter *Würde* und *Hoheit* auffassen im Gegensatze zu der empfundenen *Zurücksetzung*, welche das Mißvergnügen selbst und als Ausdruck desselben das Senken des Antlitzes hervorgerufen hatte. Nach dieser Auffassung, welche wohl den Vorzug verdienen dürfte, wäre der Sinn der Worte dieser: „Bleibt nicht, so Du gut bist, der Vorrang der Erstgeburt und mit ihm die Fürstenwürde Dein Antheil?“ Dann hätten wir in diesen Worten die göttliche Anerkennung des *Erstgeburtsrechtes* in bürgerlichen Dingen, und in unserem vierten Kapitel die Geschichte zugleich der göttlichen Anordnung wie des ersten Conflictes der *zwei Schwerter*.

Die Sünde zieht nicht mit Naturnothwendigkeit den Verlust bür-

gerlichen Vorranges nach sich; aber indem Gott hier diesen Vorrang durch das „Gutsein" bedingt, Erhebung und Sünde einander einfach gegenüberstellt, gibt er Kain zu verstehen, daß die Sünde, falls er in dieselbe einwilligen sollte, auch den Verlust des angebornen Vorranges nach sich ziehen dürfte.

Die soeben entwickelte Erklärung der Stelle bedingt auch eine abweichende Auslegung der Schlußworte des 7. Verses. Man bezieht dieselben gewöhnlich auf die „Sünde" und übersetzt: „Nach Dir geht ihr Begehr: doch sollst Du über sie herrschen" — was sowohl den Genus-Beziehungen des hebräischen Satzes als dem Parallelismus mit 3, 16 weniger entspricht. Wir beziehen die Worte auf „Abel" und übersetzen: „Dir soll Dein Bruder unterthan sein und Du sollst über ihn herrschen." So erklärt bereits Dom Calmet die Stelle: „Gott," sagt er, „sucht Kain durch die Zusicherung aufzurichten, er werde, wenngleich er bei Hinnahme der Opfer Abel den Vorzug gegeben habe, doch niemals Kain des Vorrechtes seiner Erstgeburt berauben und dem Abel unterthan sein lassen; vielmehr werde Abel selbst seinem Bruder unterthan sein: ‚sub te erit appetitus ejus, et tu dominaberis illius'." [1]

Kain hört nicht auf die väterlichen Mahnworte Gottes, er folgt den Eingebungen seines eigenen fleischlichen Herzens, seines Neides. Abel, der Einfältige, mit Übergehung seiner, des Erstgebornen, der Träger der göttlichen Verheißung nimmermehr! Vielleicht auch wähnt der Verblendete Gottes Rathschluß durchkreuzen, seine Gnadenwahl ertrotzen zu können. Ist Abel einmal kinderlos aus dieser Welt geschieden, dann mag vielleicht doch noch auf ihn selbst Gott seinen Gnadenblick senken, in ihm und durch ihn alle kommenden Geschlechter segnen. Wir sagen: vielleicht — denn wer vermag es, die Irrgänge zu entwirren, in welche sich ein verstocktes Herz verliert! — „Und es sprach Kain zu seinem Bruder

---

[1] In einem Punkte dürfte die von den Siebenzig befolgte Punktation sich empfehlen: ein Wort, welches unsere Vulgata unübersetzt ließ, geben die Siebenzig nach einer von der jetzigen hebräischen Punktation abweichenden, jedoch höchst annehmbaren Lesart mit „sei ruhig" wieder. Diese Lesart bringt eine größere Ebenmäßigkeit in den Zusammenhang der Stelle. Dieselbe lautet demnach: „Warum zürnest Du und warum ist Dein Angesicht eingefallen? Ist nicht, so Du gut bist, Vorrang Dein Antheil? so Du aber nicht gut bist, siehe, dann ist die Sünde vor der Thüre. Sei ruhig: er soll Dir unterthan sein und Du sollst über ihn herrschen." Dieses „sei ruhig" wiederholt in der Form einer Aufforderung die bereits ausgesprochene Bedingung des „Gutseins".

Abel: ‚Laß uns hinausgehen'[1]; und als sie draußen auf dem Felde waren, erhob sich Kain wider seinen Bruder Abel und erschlug ihn." (Gen. 4, 8.)

Doch es besteht kein Rathschluß wider den Rathschluß des Herrn. Was Kain unmöglich machen wollte, bleibt bestehen; der Gegenstand seiner Begehrniß bleibt für ihn unwiderbringlich verloren. Freilich kann Abel nun nimmermehr leiblicher Stammvater des Messias sein; allein die durch fleischliche Zeugung zu begründende Verwandtschaft ist auch nur von untergeordneter Bedeutung, sie schließt selbst die Verwerfung nicht aus. Das Band, das jeden Menschen mit dem Verheißenen verknüpfen soll, ist vor Allem ein geistiges und ethisches, bestehend in der möglichst innigen Verähnlichung und Vereinigung mit ihm. Sowie Gott Fleisch werden wollte, um der Erlöser des Fleisches zu sein, so muß der Mensch ein Geist werden mit Gott, um Theil zu haben an der Erlösungsthat Gottes, und das wird er vor Allem durch den Glauben, der da ist Wurzel und Fundament aller Gerechtigkeit. Abel bleibt, wozu ihn Gott erwählt hat, der Grundstein im Gnadenbau der göttlichen Verheißung, dessen Krone Christus ist; er bleibt Vorfahre des Heilandes, nicht zwar nach der Zeugung des Fleisches, wohl aber nach der Abstammung des Glaubens. Indem Kain voreilig und freventlich in das Lebensgeschick des Bruders eingreift, beschleunigt und vollzieht er dessen Vollendung, gleichwie der Marmor unter den Streichen des Meißels vollendet wird. Der ruchlos gemordete Abel wird zu einem der vorzüglichsten Vorbilder, nicht nur des Heilandes überhaupt, sondern ganz besonders seines Priesterthumes, seines sühnenden Opfertodes und seiner unwiderstehlichen Vermittlung (Hebr. 12, 24). Schuldlos erliegt er den Nachstellungen der Arglist wie der Herr, nicht schmähend denjenigen, der ihn schlägt; er ist Priester und Opfer zugleich wie dieser; sein Blut schreit auf zum Himmel wie das des Gottmenschen; die Erde erbebt, da sie es trinkt, wie sie dereinst erbeben wird, wenn sie das Blut des Gerechten trinken wird. Als der erste der der Hölle Entrissenen zieht er ein in den Scheol (die Vorhölle) und nimmt Besitz vom Orte der Ruhe, auch hierin ein Vorbild des großen Siegers, der seinen Einzug in's Todtenreich halten und „gefangen wegführen soll die Gefangenschaft". Und wenn einst der zweite Abel auf Erden erschienen sein und sein Werk, die Kirche,

[1] Die Worte fehlen im Grundtexte, enthalten aber jedenfalls eine ganz sinngemäße Ergänzung.

gegründet haben wird, dann wird im täglichen Opfer des Neuen Bundes neben Maria, der gebenedeiten Gottesgebärerin, neben Abraham, dem auserwählten Stammvater, neben Melchisedech, dem gläubigen Priesterkönige aus fremdem Volk, auch Abels Name genannt werden, des Kinderlosen dem Fleische nach, unser Aller Stammvater im Glauben.

Und Kain? — Die göttliche Verheißung der Stammvaterschaft des Erlösers geht auf einen Dritten, auf Seth über. Kain wird verstoßen, verflucht, des angestammten Vorzuges verlustig, der Stammvater eines gottvergessenen, verfluchten, enterbten Geschlechtes, durch Unglauben und Frevelmuth Vorbild des gottesmörderischen Geschlechtes das gleich ihm verurtheilt ist, unstät und flüchtig auf Erden zu leben, Vorbild und Vater der „Welt", welche Gott nicht kennt, an seinen Verheißungen keinen Antheil hat — und wenn einst die Apostel des Verheißenen auf diese ihr Anathem schleudern werden, dann wird dasselbe auch auf Kains schuldbeladenes Haupt niederfallen: „Wehe ihnen, denn sie wandeln die Wege Kains" (Jud. 11.)!

Von Gott selbst über seinen Bruder befragt, gibt Kain vor, nichts um ihn zu wissen: eine solche Frage und Antwort ist kaum denkbar, wäre die Frage an Kain am Orte seiner Unthat selbst gestellt worden. Der weitere Umstand, daß die Tradition Rede und Antwort so genau wiedergeben konnte, leitet auf die Vermuthung, daß jene Worte vor Zeugen gesprochen wurden. Sollte Kain nach vollbrachter That in gewohnter Weise in den Kreis der Seinen zurückgekehrt sein, wo eine selbst mehrtägige Abwesenheit des Hirten Abel nicht sonderlich auffallen mochte? sollte er es gewagt haben, dem gewohnten Abendopfer anzuwohnen? mit frecher Stirne hinzutreten vor „Gottes Angesicht", d. i. an den Ort, wo sich Gott den Menschen zu offenbaren und gnädig mit ihnen zu verkehren pflegte? vor eben jenes „Angesicht Gottes", das er jetzt zum letzten Male schauen sollte (vgl. v. 14.)? Es ist dieß nur eine Vermuthung, für die sich indeß im Texte selbst einige Anhaltspunkte zu finden scheinen.

„Und der Herr sprach zu Kain: ‚Wo ist Dein Bruder Abel?' — ‚Ich weiß es nicht,' erwiederte er, ‚bin ich denn der Hüter meines Bruders?'" (Gen. 4, 9.) — Kain hat gesündigt wie Adam, sein Vater: doch er verbirgt sich nicht. Adam entschuldigte sich: Kain läugnet frech, er fügt zur Lüge Trotz und Hohn. Jedoch der Allwissende läßt sich nicht ungestraft verhöhnen. Er frägt, um den Schuldigen zu reuigem Eingeständnisse zu bewegen: jetzt, wo dieser nicht bekennen will, schickt

sich Jehova selbst an, seine Missethat in ihrer ganzen Größe zu enthüllen. „Was hast Du gethan?“ donnert die Stimme des Richters, daß die freche Läugnung auf den Lippen des Frevlers verstummt, und als wollte er Hohn mit Hohn vergelten, fährt er gleichsam fort: „Du meinst dein Verbrechen mir verheimlichen zu können, und doch — das Blut Deines Bruders, den Du erschlagen, schreit von der Erde zu mir auf!“ (Gen. 4, 10.) Es schreit das vergossene Blut, es schreit das eigene Gewissen, nur Kain weiß um nichts: welch' schneidender Widerspruch! welch' erbärmliche Thorheit! — „So sei denn verflucht, weg von diesem Lande, das seinen Mund geöffnet hat, zu trinken Deines Bruders Blut aus Deiner Hand! Wenn Du das Land bebauest, wird es Dir seine Frucht versagen: unstät und flüchtig sollst Du sein auf Erden.“ (Gen. 4, 11. 12.) Ein Fluch ohne Verheißung, aber doch nicht ohne Gnade: denn durch die den Stammeltern gewordene Verheißung ist mit allen ihren Nachkommen auch Kain in die Ordnung der Gnade eingegliedert worden; auch ihm soll nach Gottes Rathschluß irdische Strafe zum Heile, nicht zur Verwerfung gereichen. Schuldiger als sein Vater, sollte er den Fluch der Sünde auch schwerer auf sich und auf dem Lande, das er fortan bewohnte, lasten fühlen und hiedurch zu heilsamer Reue und Buße gestimmt werden. Er wird verwiesen aus dem Lande Eden, das seine Eltern immer noch bewohnten; ein öder unfruchtbarer Landstrich, das „Land Nod“, d. i. das Land der Verbannung, wird sein Erbtheil. Nicht lohnt dort das Feld die Mühen des Landmannes, nicht bietet der Boden den Heerden ausgiebige Nahrung: unstät durchzieht der Nomade mit seinen Heerden die endlose Steppe — so wohl haben wir uns das Land Nod zu denken.

Die Worte: „Unstät und flüchtig sollst Du sein“, enthalten somit kein Gebot Jehova's an Kain, gegen welches dieser sich späterhin (vgl. Gen. 4, 17) durch Erbauung der Stadt Henoch versündigt hätte: sie sind ein göttliches Strafurtheil, dessen Vollzug der Natur selbst seiner neuen Heimath überlassen ward, sie zeichnen die Lebensweise, welche die von Gott verhängte Unfruchtbarkeit des Bodens ihm und seinen Nachkommen aufnöthigte. Daß er sich später, als seine Enkel sich gemehrt hatten und er vom einsamen Nomaden zum Steppenkönige geworden war, eine feste Wohnstätte gründete, wo er die Huldigungen und den Tribut der Seinen entgegennahm, darin lag, so scheint uns, ebenso wenig eine Vereitlung des über ihn verhängten göttlichen Strafurtheiles, als jenes andere Strafurtheil: „Im Schweiße Deines Angesichtes sollst Du

Dein Brod essen", dadurch vereitelt wird, daß ein Vater am Abend seines Lebens sich schwerer Arbeit entschlägt und mühelos sein Brod aus der Hand dankbarer Enkel genießt.

Die folgenden Worte Kains lassen eine doppelte Auslegung zu, je nachdem man sie von der Vergebung der Sünde durch Gott oder von der Ertragung der Sündenstrafe durch den Schuldigen versteht. Erstere Auslegung ist unter den alten Erklärern die allgemeinere; sie übersetzen: „Größer ist meine Schuld, als daß ich Vergebung erwarten dürfte" (Gen. 4, 13), und finden in diesen Worten den Beweis der Verzweiflung Kains. Neuere protestantische Erklärer (Delitzsch, Keil, Knobel u. a.) glauben dem Zusammenhange entsprechender übersetzen zu müssen: „Größer ist die mir auferlegte Sündenstrafe, als daß ich sie zu tragen vermöchte." „Die schon von den alten Übersetzern gegebene und von vielen Erklärern angenommene Fassung: ‚Größer ist mein Vergehen, als daß es vergeben werden könnte', widerlegt sich durch v. 14, wo Kain nur von seiner Strafe redet und ihre Größe näher beschreibt, um eine Milderung zu erlangen." So Knobel. Der Schluß ist nicht zutreffend. Für's Erste entspricht auch Knobels Auslegung dem Contexte gar nicht so gut, als es auf den ersten Blick scheinen möchte; die verhängte Strafe als eine übergroße hinstellen, klingt wie eine Blasphemie, welche Gott schwerlich so gnädig, wie dieß v. 15 geschieht, beschieden haben würde. Sodann paßt auch die andere, durch ihr Alter ehrwürdige Übersetzung recht gut zum ganzen Contexte. „Größer freilich," spricht Kain, „ist meine Sünde, als daß ich Nachlassung beanspruchen könnte; aber siehe, o Herr! wie hart das Loos ist, welches Du mir beschieden hast: Verbannung aus der Heimath, Verweisung aus dem Orte Deines gnadenvollen Verkehres mit der Menschheit, keine bleibende Ruhestätte mehr auf Erden — und selbst dieses elende Dasein werde ich nur eine ganz kurze Zeit fristen können, bis mich die Blutrache ereilt: denn wer immer mich antrifft, wird mich tödten." (Gen. 4, 15.) Die „Nachlassung", deren sich Kain unwürdig bekennt, ist Nachlassung der Sünde sowohl wie der Sündenstrafe, wenngleich er es, wie aus dem Folgenden hervorgeht, nur auf die letztere und zwar namentlich auf Errettung vor Blutrache abgesehen hat. Auch ein Geständniß der eigenen Schuld liegt in den Worten, wie schon der hl. Chrysostomus richtig bemerkt hat, doch wird dasselbe bloß als captatio benevolentiae vorangeschickt: ein Zeichen, wenn nicht von Verzweiflung, so doch jedenfalls einer höchst unvollkommenen Reue. Nur bei dieser Auffassung aber erklärt es sich, wie Gott auf den Ge-

danken Kains eingehen und ihm Sicherung vor der gefürchteten Blutrache zusagen kann: „Nein, nicht soll dem also sein; sondern wer immer Kain tödtet, siebenfach soll er's entgelten." (Gen. 4, 15.) „Der kurzsichtige Mensch," bemerkt hierzu der hl. Ambrosius (De Cain et Abel lib. II. c. 9), „fürchtet den zeitlichen Tod, schlägt den ewigen gering an und fürchtet nicht Gottes Gericht." Kain ist bloß um sein Leben besorgt und Gott sichert ihm dasselbe zu, denn die Erstlingsfrucht des göttlichen Vermehrungssegens (Gen. 1, 28) soll nicht vor der Zeit der Reife gebrochen werden; indem ferner Gott selbst die Bürgschaft für das Leben des Frevlers übernimmt, weist er ihn auf das Walten einer liebenden Vorsehung über ihm und somit auf die Möglichkeit der Verzeihung hin. Er ladet ihn stillschweigend ein, unendlich Größeres zu verlangen: Kain jedoch versteht diese Sprache nicht.

Kain fürchtet die Blutrache seiner Anverwandten. Daß er hiebei bloß an solche Verwandte gedacht habe, die erst noch geboren werden oder doch heranwachsen sollten, erklärt allerdings diese Furcht zur Nothdurft, allein wozu eine solche durch nichts gerechtfertigte Voraussetzung? Abel mochte Brüder hinterlassen haben, welche zwar jünger als Kain, aber doch wohl im Stande waren, ihn an seinem Mörder zu rächen. Kains Worte bekunden jedenfalls, daß schon damals das Verbrechen des Mordes für todeswürdig galt, und das Gesetz der Blutrache in voller Anerkennung bestand [1].

„Und es gab Gott dem Kain ein Zeichen, daß keiner, der ihn träfe, ihn tödten würde." (Gen. 4, 15.) Welcher Art mag wohl dieses Zeichen gewesen sein? Irregeleitet durch eine minder glückliche etymologische Combination des griechischen Übersetzers, verstanden Manche darunter ein beständiges Zittern und Beben, das von der Stunde an Kain am ganzen Leibe befallen haben soll; Andere denken an ein auf dessen Stirne plötzlich sichtbar gewordenes Mal, dessen Anblick alle Menschen von ihm zurückgeschreckt habe: alles Mittel, welche, wie uns bedünkt, für die Sicherstellung seines Lebens keine hinreichende Garantie bieten konnten. Am sichersten gehen wir, wenn wir uns an

---

[1] Eigenmächtige Blutrache ist jederzeit unerlaubt. Das Gesetz der Blutrache ist diejenige gesellschaftliche Einrichtung, welche jedem Einzelnen das Recht zuerkennt, bei sich darbietender Gelegenheit an dem der Blutschuld Überführten die Todesstrafe zu vollziehen. Bei primitiven socialen Verhältnissen ist diese Art und Weise der Strafvollziehung sehr häufig die einzig mögliche.

dasjenige halten, was im heiligen Texte wirklich verzeichnet steht. Das hebräische Wort für „Zeichen" wird nirgendwo in der Bedeutung eines Schandmales gebraucht; seine häufigste Bedeutung ist diejenige eines Wunder- oder Vorzeichens und diese dürfte sich auch hier als die passendste empfehlen: Gott, um in Kains Seele Zuversicht auf die Wahrheit seiner Zusage zu wecken, vielleicht auch um den Gemüthern seiner Geschwister die Unverletzlichkeit des von ihm Geächteten desto tiefer einzuprägen, wirkt vor deren Augen irgend ein Wunder; welcher Art dasselbe gewesen, ob es am Leibe des Mörders oder in der Natur außer ihm zu Tage getreten sei, vermögen wir nicht zu bestimmen[1]. „Und Kain zog hinweg vom Angesichte Gottes und wohnte im Lande Nod, ostwärts von Eden." (Gen. 4, 16.)

Sonderbar! wir kommen niemals über diese Stelle der Genesis hinweg, ohne bei einem Gedanken zu verweilen, welcher sonst wohl weniger Beachtung findet: beim Gedanken an die Trauer der ersten Mutter um den ersten Todten. Wohl in keinem Lande der Welt wechseln Sitten und Gebräuche so wenig wie im Orient: es wird darum auch Niemanden befremden, wenn wir die seit dem höchsten Alterthum bei allen Völkern, namentlich im Orient, so allgemein verbreiteten, in ihren Hauptzügen so übereinstimmenden Gebräuche der Todtentrauer bis auf die Zeit der Stammeltern zurückführen. Es fehlt übrigens auch nicht in den Traditionen des Heidenthumes an bestimmteren Nachklängen, welche die innige Beziehung eben jener Gebräuche zu unserer biblischen Erzählung verrathen. Vielfach gehen dieselben auf eine erste Mutter zurück, welche ihren Sohn oder Liebling betrauert. In Ägypten ist es Isis, die um den von seinem ruchlosen Bruder Typhon arglistig getödteten Osiris, in Babylon Istar, die um ihren Sohn und Liebling Thammuz klagt; in Phönizien ist es der jugendliche Adonis, um welchen die aus den Lenden des ersten Königs hervorgegangene Urmutter trauert; in Phrygien der Hirte Attes, der Liebling der Göttermutter Cybele; in der germanischen Mythologie Baldr, der schönste und anmuthigste der Götter. Vielfach hat freilich der heidnische Mythus das Verhältniß der ersten Mutter zu ihrem Lieblingssohne entstellt, befleckt: das Andenken desselben hat er bewahrt. Fast überall weiß dann noch der Mythus entweder von einer sofortigen Wiederbelebung des Gemordeten, oder doch

[1] Analoge Beispiele von Wundern, die Gott zur Bekräftigung eines gemachten Anerbietens oder eines gegebenen Versprechens wirkte, s. Is. 7, 11; 38, 7. 8.

von seiner einstigen Wiederkehr am Ende der Zeiten, verbunden mit der Besiegung seines ruchlosen Widersachers und der Rückkehr des glückseligen goldenen Zeitalters. Es liegt in diesem sich stets wiederholenden Grundzuge des Mythus für uns ein Fingerzeig, der uns hinaufweist in die Zeit seiner ersten Entstehung, in jene Zeit nämlich, wo der niederschlagende Anblick des ersten Todten wie ein zündender Funke den im Bewußtsein ruhenden Glauben an die dereinstige Auferstehung hoch aufflammen machte. Und so treten denn jetzt die wechselnden Gestalten des heidnischen Mythus in bestimmteren Umrissen vor uns hin, und die von den Trauerklängen des Kinnor begleitete Adonisklage, die eintönige Weise des um den getödteten Linus gesungenen Maneros mahnt uns der gemeinsamen Urmutter, wie sie, die zwei Söhne an einem Tage verloren, um den ersten Todten die Leichenklage anhebt, während ringsumher in endlosem Schmerze alle Töchter Adams sich die Brust zerschlagen: ein Vorbild der Schmerzensmutter und der auf Golgatha trauernden Kirche.

(Schluß folgt.)

Fr. v. Hummelauer S. J.

Die Kaiseridee des Mittelalters.

Die gegenwärtige Zeit ist wohl geeignet, unsern Blick auf die glorreichen Kaisergestalten des Mittelalters zu lenken und in unsern Herzen eine gewisse Sehnsucht nach dem Wiederaufleben des mittelalterlichen Kaiserthums zu erwecken. Ohne äußere, irdische Hülfe ist die Kirche den Angriffen ihrer Feinde ausgesetzt; vergeblich schaut sie sich um nach dem starken Schwerte des Kaisers, ihres geborenen Schirmherrn. Wir leben wirklich „in einer kaiserlosen, einer schrecklichen Zeit". Allein, wenn sich uns so die Sehnsucht nach einem mittelalterlichen Kaiser aufdrängen möchte, so dürfen wir doch auch die Thatsache nicht unbeachtet lassen, daß ebenfalls das Kaiserthum der früheren Jahrhunderte gar manchmal den idealen Anforderungen wenig oder gar nicht entsprach. Schwere Kämpfe zwischen Papst und Kaiser füllen einen bedeutenden Theil der mittelalterlichen Geschichte. Aus einer längst entschwundenen heidnischen Zeit wurden in die christliche Kaiseridee Anschauungen hineingetragen, welche ihr fern lagen und den Kerngedanken dieses Herrscherideals ver-

dunkelten. Nicht wenige Kaiser glaubten nur zu gerne, daß ihre Würde ihnen alle jene Rechte verleihe, welche die Schmeichelei ihrer höfischen Juristen aus dem alten römischen Staatsrechte ableitete; über alle diese vermeintlichen Rechte aber vergaßen sie die hohen Pflichten, welche ihnen die Würde eines obersten Schirmvogtes der Christenheit auferlegte.

Die alten römischen Cäsaren waren die Erben der Republik, ihrer Macht und Freiheit, ihrer Würden und Überlieferungen, den vermeintlichen Beruf zur Weltherrschaft nicht ausgeschlossen. So betrachteten sich die alten römischen Kaiser als domini mundi, die nach Innen und Außen unumschränkt zu regieren und zu herrschen das Recht hätten. Das alte heidnische Rom hatte aber auch die Culte aller Nationen in sich aufgenommen; an ihrer Spitze stand der Pontifex maximus; zur Zeit der Republik war diese Würde von den politischen Ämtern getrennt, aber die Kaiser nahmen auch diese Würde auf sich und betrachteten sich somit als Herren aller Religionen, aller Culte und aller Opfer. Herr der Welt und oberster Priester — das sind die beiden Grundbegriffe des römischen Cäsarenthums; der Anspruch auf diese beiden Rechte findet sich auch stets wieder in den Verirrungen der christlichen Kaiser des Mittelalters. Allerdings, geläutert und gereinigt sind auch diese Rechte von der christlichen Kaiseridee durchaus nicht ausgeschlossen; es kömmt nur darauf an, genau festzustellen, wie und in wie weit sie darin enthalten sind. An der Hand der Geschichte wollen wir untersuchen, welches die anerkannten Rechte und Pflichten des Kaisers waren; und zwar wollen wir zunächst jene Elemente ausscheiden, welche die schmeichlerische Hofjuristerei und der kirchenstürmende Cäsaropapismus ehemals in der Kaiseridee gefunden zu haben vermeinten und vielleicht auch heute noch gerne darin finden möchten. In einem folgenden Aufsatz werden wir dann zur Erörterung des wirklichen Inhaltes dieser Idee übergehen.

I.

Die Kaiserwürde verlieh nicht eine eigentliche Oberherrschaft weder über die christliche Völkerfamilie, noch viel weniger über die ganze Welt. Es kann uns nicht in den Sinn kommen, dem Kaiser eine gewisse Superiorität, einen Vorrang der Würde und Ehre abzusprechen. Dieß stünde im Widerspruch mit der Geschichte des Mittelalters. Heinrich II. von England, der sonst so eifersüchtig war auf seine Macht, anerkannte unumwunden den höhern

Rang des Kaisers; Philipp der Schöne von Frankreich begrüßte sogar schon im römischen König Albrecht seinen Herrn. Mochten zu Trient und in Rom die spanischen und französischen Gesandten über ihren Vorrang streiten, — daß die kaiserlichen Gesandten vor allen andern den Vorzug hätten, galt als eine ausgemachte Sache. Der Kaiser allein führte lange Zeit den Titel Majestät, und von ihm erbaten sich die Fürsten noch gegen das Ende des Mittelalters den Königstitel. Mit einem Wort, der Kaiser war der erste weltliche Monarch der Christenheit.

So willig nun das Mittelalter diese Ehrenrechte des Kaisers anerkannte, um so schwieriger zeigten sich die Fürsten, weiteren Ansprüchen der Kaiser Folge zu geben. Als Kaiser Sigismund noch als römischer König durch eine eigene Aufforderung Ferdinand von Aragonien das Erscheinen auf dem Concil von Konstanz befahl, wies Ferdinand die in Anspruch genommene Superiorität entschieden zurück, und doch war gerade dieß ein Fall, in welchem man dem Kaiser am ehesten ein weitergehendes Recht hätte zugestehen können. Auf welchen Widerstand würde demnach eine Oberherrschaft des Kaisers gestoßen sein, welche sich ein Recht der obersten Gesetzgebung, ein höchstes Richteramt, eine entsprechende allgemeine Strafgewalt beigelegt hätte! Alle diese Rechte sind aber von einer eigentlichen Oberherrschaft unzertrennlich. Ganz gewiß war der Kaiser in Deutschland, in den Ländern der lombardischen Krone, im arelatischen Königreiche wahrer Souverän. Dort stand ihm die Belehnung der Vasallen zu, dort konnte er innerhalb der Schranken der germanischen Verfassung Gesetze geben, Recht sprechen und Strafen verhängen, ja noch in den spätern Jahrhunderten bildete der Kaiser in Deutschland den eigentlichen Schlußstein der politischen Rechtsordnung. Aber an den Grenzmarken dieser Königreiche hörten die Hoheitsrechte des Kaisers auf. Spanien, Frankreich, England, der Kirchenstaat waren souveräne Staaten, über welche ihm keine Oberherrschaft zukam. Ohne Zweifel war Karl der Große nicht bloß in Deutschland, sondern auch in Frankreich, in der spanischen Mark und einem großen Theile von Italien rechtmäßiger Herrscher; aber der Rechtstitel dieser Herrschaft war die fränkische Königskrone, nicht seine Kaiserwürde. Außerhalb des Frankenreiches, in England, Irland und den westgothischen Königreichen besaß er ebenso wenig Souveränetätsrechte als seine Nachfolger in der Kaiserwürde; denn durch die sogenannte Wiederherstellung des abendländischen Kaiserthums waren die Rechte der übrigen Souveräne nicht geschmälert worden.

Zur Vervollständigung unserer Ansicht fügen wir noch bei, daß

es sehr schwer sein dürfte, auch nur eine oberste und allgemeine Richtergewalt in der Kaiserwürde zu finden. Allerdings war der Kaiser ein geborener Schiedsrichter, an welchen sich beide Parteien am passendsten wenden konnten, wenn sie das Gericht des Papstes nicht vorzogen; aber eine höchste unabhängige Richtergewalt, durch die er befugt gewesen wäre, selbstständige Fürsten autoritativ vor sein kaiserliches Tribunal zu citiren, können wir nicht annehmen. Folgerichtig müssen wir deßhalb z. B. die Vorladung, welche Kaiser Heinrich VII., besonders auf seine kaiserlichen Majestätsrechte gestützt, an Robert von Neapel ergehen ließ, als eine Überschreitung der kaiserlichen Befugnisse bezeichnen.

Die Gründe für unsere Ansicht können wir kurz zusammenfassen. Jedes Recht, also auch das Recht der Oberherrschaft, muß sich auf bestimmte, sicher bewiesene Rechtstitel stützen, sonst ist es vollkommen hinfällig; daß nun aber eine Weltherrschaft des Kaisers, selbst wenn man sie keineswegs wörtlich nimmt, jedes Rechtstitels entbehre, braucht eigentlich kaum einer Begründung. Als Curiosum und zur Charakterisirung der in gewissen Kreisen während des Mittelalters herrschenden Anschauungen wollen wir nur beiläufig bemerken, daß einige Juristen den von uns aufgestellten Satz für ketzerisch oder wenigstens als ganz falsch bezeichneten und sich in ihrem Übereifer für die Vertheidigung der kaiserlichen Rechte auf die sonderbarsten Gründe stützten. Da sollte z. B. die Kaiserwürde mit all' diesen Machtbefugnissen göttlichen Ursprungs sein. Doch daran kann man schon deßhalb gar nicht denken, weil das Naturrecht überhaupt ein Kaiserthum nicht nothwendig fordert, eine positive göttliche Einsetzung desselben eine willkürliche Behauptung wäre ohne jeden historischen Beweis; noch viel weniger also beruhen diese eingebildeten Kaiserrechte auf göttlicher Anordnung. Eine Verleihung durch den Papst ist gleichfalls unannehmbar, denn abgesehen davon, ob im Primate das Recht auf eine directe Weltherrschaft begründet sei, ist ja für eine derartige Verleihung auch nicht der Schein eines Beweises vorhanden. Kriegsrecht oder freiwillige Unterwerfung könnte man ferner noch als mögliche Rechtstitel anführen; aber deren Wirklichkeit behaupten zu wollen, wäre ein Hohn auf die Geschichte. Um vollends vom römischen Volke die Universalherrschaft des Kaisers herzuleiten, müßte man mit einer glühenden italienischen Phantasie begabt sein; in Wahrheit verdienen solch' romantische Auffassungen höchstens ein mitleidiges Lächeln, oder aber eine derbe Strafpredigt, wie Friedrich Barbarossa sie den eitlen Römern gehalten haben soll, als diese ihm in großsprecherischer

Weise auseinandersetzten, daß er eigentlich von ihnen die Universalherrschaft erhalte. Einen letzten Rechtstitel für so weit gehende Ansprüche glaubte man noch in der Nachfolge der mittelalterlichen Kaiser in die Herrscherrechte der alten römischen Kaiser zu finden; aber diese Nachfolge ist eine historische Fiction, und zum Ueberfluß waren die römischen Kaiser rechtlich niemals Weltbeherrscher; Großgermanien und Parthien sind sprechende Marksteine, an denen die Römerherrschaft auch faktisch ein Ende hatte.

Etwas bescheidener und darum auch wahrscheinlicher klingt die Ansicht, daß dem Kaiser wenigstens eine Universalherrschaft über die abendländische Christenheit zugestanden habe; allein auch diese Ansicht läßt sich durchaus nicht beweisen und diese Gewalt liegt nicht in der mittelalterlichen Kaiseridee.

Allerdings beanspruchten die hohenstaufischen Kaiser eine so großartige Machterweiterung. Auf den ronkalischen Feldern hielt Friedrich Barbarossa 1158 seinen berühmten Reichstag. Hier legte er sich unter dem Beirathe seiner Juristen eine Machtfülle bei, neben welcher bürgerliche Freiheit und kirchliches Recht keine Stelle mehr gefunden hätten. Alle Ansprüche, die jemals ein Kaiser erhoben, wurden hier als unantastbare Kaiserrechte proklamirt, und in dem Satz: quod principi placuit, legis habet vigorem, war eine gefügige Formel für die größten Anmaßungen gefunden. Die folgerichtige Durchführung dieses Gesetzentwurfes hätte zu einem vollendeten Despotismus geführt; die Verhältnisse waren aber mächtiger als der Wille des Kaisers, und an dem Widerstande der freiheitsliebenden lombardischen Städte scheiterte dieser Versuch kaiserlicher Willkürherrschaft.

Von gleich verkehrten Ideen ließ sich Friedrich in seinem Verhältnisse zu den unabhängigen Fürsten leiten; besonders war ihm seine Stellung zum Kirchenstaate völlig unklar. Als Papst Hadrian IV. in einem Schreiben an Kaiser Friedrich sehr entschieden betonte, daß alle obrigkeitliche Gewalt in Rom dem hl. Petrus gehöre, antwortete der Kaiser ausweichend: „Der Punkt, daß alle Gewalt in Rom dem Papste zustehe, bedürfe einer genaueren Erörterung; einstweilen wolle er nur so viel sagen, daß ohne solche Gewalt der Titel römischer Kaiser das leerste und eitelste Wort wäre.“ Wenn dem Papste nach diesem Briefe die wahren Absichten des Kaisers, den Kirchenstaat als sein Eigenthum, sein Lehen zu behandeln, noch verborgen geblieben wären, so hätte ihm ein zweiter kaiserlicher Brief darüber völlige Klarheit verschafft. „Hat etwa,“ so fährt der Kaiser gegen den Papst los, „zur

Zeit Constantins des Großen Papst Sylvester irgend ein Regal besessen? Was Euer Papstthum an Regalien hat, das erhielt es durch die Freigebigkeit der Fürsten. Darum setzen wir in unsern Briefen an den römischen Bischof nach altem Rechte unsern Namen dem seinigen vor." Nach solchen Auslassungen kann es nicht mehr auffallen, wenn Barbarossa Rom als seine kaiserliche Stadt behandelt und in dem römischen Bischof eben nur den Bischof einer kaiserlichen Stadt erblickt. In gleich hochtrabender Weise redet er von den Königen von England und Frankreich als von den „Königen der Provinzen", über die er freilich bitterbös ist, weil sie seine kaiserlichen Rechte und Ansprüche nicht genug respektirten, und auch durch den Spott seines Kanzlers Raynald Dassel, der sie „Königlein" titulirte, waren sie nicht zu größerer Nachgiebigkeit zu stimmen. Wie weit überhaupt seine Ansprüche gingen, zeigt die Thatsache, daß er sich rühmte, mit des Papstes Gunst den ganzen Erdkreis der Stadt Rom unterwerfen zu können, ja Arnulf von Lisieux glaubte von ihm, daß er es im Bunde mit seinem Afterpapste auf die Unterwerfung aller Reiche abgesehen habe. Die Pläne, die der Vater verfolgt, zuweilen zurückgedrängt, niemals aber ganz aufgegeben hatte, wurden von seinem Sohne Heinrich noch in großartigerer Weise zu verwirklichen gesucht. Die Eroberung Konstantinopels, der Sturz des orientalischen Kaisers, die Gründung eines christlichen Universalreiches, größer als das Karls des Großen, sollen ihm als Ideale vorgeschwebt haben. Noch einmal tauchten nach dem Sturze der Hohenstaufen diese hochfliegenden Kaiserideen auf, als Heinrich VII. die Kaiserkrone erhalten; bald verschwanden sie mehr und mehr, als die Machtlosigkeit die Kaiser nur zu deutlich lehrte, wie unnütz derartige Prätensionen seien.

Welches waren nun die Gründe und Beweise, durch welche man derartige Ansprüche zu rechtfertigen suchte? Vor Allem berief man sich oft und gern auf den göttlichen Ursprung des Kaiserthums. Wahres mit Falschem vermischend, will Friedrich von Gott allein das imperium erhalten haben und nur der Gnade Gottes die freie Krone des Imperiums verdanken. Noch König Wenzel behauptet, daß dem Kaiser die Herrschaft über die Christenheit von Gott verliehen sei. Ähnliche Anschauungen vertrat auch Dante. Ihm folgte der literarische Troß Ludwigs des Baiern, der die Kaiserwürde ebenso sehr zu den Sternen erhob, wie er die kirchliche Gewalt zu einer Magd des Kaisers herabwürdigte. Alles wäre sehr schön ausgedacht gewesen; nur eines hat man vergessen, den Beweis dieser göttlichen Einsetzung zu liefern, und damit fällt dieß schöne Phan-

tasiegebild und fallen alle darauf gebauten Rechte. Daß die Vertheidiger der göttlichen Einsetzung des Kaiserthums mit allen seinen Rechten eine Uebertragung dieser Gewalt durch den Papst ausschlossen, ist natürlich, und hierin hatten sie Recht. Der directen Hoheits- und Lehensrechte, welche die Päpste in Folge besonderer historischer Rechtstitel in einzelnen Ländern besaßen, haben sie sich nie zu Gunsten der Kaiser entäußert. Auf den Papst als Urheber dieser vermeintlichen Rechte über alle abendländischen Völker zu recurriren, ist somit rein unmöglich. Kamen den Kaisern außerhalb des deutschen Reiches Lehensrechte zu, so war dieß eine Ausnahme, die durch historische Rechtstitel erwiesen werden mußte, mit der Kaiserwürde selbst aber nicht nothwendig gegeben war. Manche Kaiser gefielen sich ferner in dem Gedanken, Nachfolger der alten Cäsaren zu sein, und der Hohenstaufe Philipp wollte mit Rücksicht auf den römischen Kaiser Philippus Arabs sich Philipp II. nennen. Die römischen Kaiser hatten ohne Zweifel eine wahre Territorialherrschaft im Occident inne, und wären die christlichen Kaiser ihre wahren Nachfolger gewesen, so könnte man gegen ihre Hoheitsrechte wenig einwenden. Aber es handelt sich hier eben um eine Rechtsnachfolge, nicht um eine bloß äußerliche Zeitfolge. So wenig nun die spanischen Könige Nachfolger der ehemaligen spanischen Khalifen sind, ebenso wenig ist Karl der Große ein Rechtsnachfolger der römischen Kaiser. Erbrecht und sein starkes Schwert bildeten die Grundlage seiner Kronrechte, nicht die Nachfolge in die Ansprüche eines Romulus Augustulus. Bei dem Mangel einer jeden historischen Verbindung zwischen den alten und neuen Kaiserdynastien, bei der völligen Ungleichheit der Rechtstitel ihrer Herrschaft, der gänzlichen Umwandlung in den unterworfenen Ländern und Völkern kann an eine solche Nachfolge gar nicht gedacht werden.

Göttliche Einsetzung, Übertragung durch den Papst, Nachfolge in die alten Kaiserrechte bilden also für die christlichen Kaiser keine Rechtstitel für eine Oberherrschaft über die christlichen Völker. Demnach könnte sich diese vermeintliche Kaiserhoheit nur noch auf einzelne historische Rechtstitel stützen; aber die geschichtliche Entwicklung der Kaisermacht kennt keine berechtigten Ansprüche dieser Art. So wurden die orientalischen Kaiser in ihrem Gebiete als die wahren obersten Herren in zeitlichen Dingen anerkannt, und so gut Honorius und Arcadius neben einander Kaiser waren, ebenso waren die späteren occidentalischen Kaiser neben den orientalischen. Zwar finden wir öfter den Ausdruck translatio imperii von den Griechen auf die Franken; doch kann dieß unmöglich den

Sinn haben, als ob den orientalischen Kaisern Macht und Würde im Orient entzogen worden wäre. Vielmehr kann man nur an eine Übertragung des occidentalischen Kaiserreiches denken, worauf die orientalischen Kaiser zwar auch Ansprüche erhoben, ohne den Verpflichtungen nachzukommen. Daher wurden die orientalischen Kaiser dieses occidentalischen Kaiserreiches mit Recht verlustig erklärt; an ihre Stelle traten die fränkischen, die deutschen Könige. Doch auch diese Nachfolge können wir nur in weiterem Sinne nehmen, nämlich als eine Nachfolge in den Titel und in gewisse Ehrenrechte der Kaiser, vor Allem aber in die Rechtspflicht der advocatio ecclesiae, Vorzüge, die am passendsten mit jenem Königreiche verbunden wurden, welches dem ehemaligen Kaiserreiche an Macht und Ansehen am nächsten kam.

Gleich den orientalischen Kaisern mußten auch die meisten occidentalischen Könige dem römischen Kaiser gegenüber ihre Souveränetät zu behaupten. Insbesondere betonten die Könige von Frankreich mit aller Entschiedenheit ihre Freiheit von jedem Lehensverbande. Wir können daher Alexander Natalis nur zustimmen, wenn er jedes Abhängigkeitsverhältniß der französischen Könige vom römischen Kaiser verwirft; die Thatsachen der Geschichte und der klare Spruch Innocenz' III., daß der König von Frankreich in zeitlichen Dingen Niemanden über sich erkenne, sprechen entschieden zu seinen Gunsten. Nicht minder eifersüchtig wahrten die spanischen Könige ihre Unabhängigkeit. Nach den Äußerungen spanischer Juristen wurde in Spanien sogar die Todesstrafe verhängt, wenn man sich auf die Verbindlichkeit der kaiserlichen Gesetze berief. Und als Alfons VII. von Castilien so weit ging, sich selbst zum Kaiser krönen zu lassen, war er sicherlich weit davon entfernt, den römischen Kaiser als seinen Herrn über sich anzuerkennen. Einige Beispiele aus der Geschichte Englands scheinen einer Abhängigkeit dieses Landes vom Kaiser günstig; aber näher betrachtet ist die Beweiskraft dieser Thatsachen gering. Obgleich Heinrich II. es an schönen Worten nicht fehlen ließ, worin er die Superiorität des Kaisers anerkannte, so suchen wir vergebens nach wirklichen Rechten und Befugnissen des Kaisers. Wenn ferner Heinrich VI. im Gefühle seiner Kaiserwürde 1193 über Richard Löwenherz zu Gericht saß, so ist das sicher ein neuer Beweis für die hochgehenden Ansprüche Heinrich' VI., doch die Berechtigung zu einem solchen Vorgehen gegen den willkürlich gefangen gehaltenen Richard ist damit nicht bewiesen, auch wenn er sich dafür auf seine kaiserliche Machtvollkommenheit berufen hätte. Richard ließ sich in seiner bedrängten

Lage zu Manchem bereit finden, sogar zur Anerkennung der kaiserlichen Lehensherrlichkeit; aber Niemand wird diesen Handlungen ohne die nöthige Freiheit, ohne Zustimmung seiner Stände rechtliche Giltigkeit beilegen. Zum Beweis einer richterlichen Gewalt des Kaisers berief man sich auch auf das Beispiel Eduard' III. von England, der vor Ludwig dem Baiern erschien, um Recht zu verlangen gegen den König von Frankreich. Aber abgesehen davon, daß Eduard III. in seinem Streite mit Frankreich sich auf die fadenscheinigsten Rechtsgründe stützte, so folgt aus einem solch' vereinzelten Fall kein allgemeines Recht. Das Ganze schrumpft überdieß zu einer wahren Comödie zusammen, wenn man bedenkt, daß Eduard III. sich mit Ludwig dem Baiern gegen Frankreich verbündet hatte. Der alte Spruch: Nemo judex in propria causa, gilt auch vom Kaiser.

II.

Die Kaiserwürde verlieh keine Macht über die Religion und ihre Diener; in der christlichen Ordnung ist das Oberpriesterthum kein Kaiserrecht. Die ersten christlichen Kaiser behielten noch eine Zeitlang den Titel eines Pontifex maximus bei; erst Gratian legte denselben ab. Aber mit dem Wegfallen dieses Titels waren noch nicht alle Einmischungen der Kaiser in religiöse Angelegenheiten verschwunden. Das regnare dulce est war auch ihnen nicht unbekannt. Obgleich die Kaiser christlich geworden, bewegte sich doch das öffentliche Leben noch vielfach auf heidnischen Bahnen. Nach dem bis dahin geltenden Staatsrechte war der Kaiser die Quelle des öffentlichen Rechtes gewesen, und zu diesem gehörte nicht bloß die Ordnung der politischen Gewalten, sondern auch das Priesterrecht. Durch das Christenthum wurde die religiöse Seite des öffentlichen Lebens dem Machtbereiche der Cäsaren entrückt, und in der katholischen Kirche allein waren fortan die berechtigten Träger der religiösen Gewalt zu finden. Dem allmächtigen Cäsar stand eine selbstständige, von der Staatsgewalt unabhängige Kirche gegenüber, und nur allmählich gelang es, die alten Formen umzubilden und mit den neuen Verhältnissen in Einklang zu bringen.

Wenn in den christlichen Zeiten römische Kaiser von ihren Geboten und von ihrem Worte noch als von „göttlichen Geboten" und von „göttlichem Worte" reden, dessen Mißachtung einem Sacrilegium gleich komme, so lassen solche Phrasen allerdings durch

den Hinweis auf den göttlichen Ursprung der öffentlichen Gewalt eine christliche Deutung zu, aber sie stammten eben doch aus dem Heidenthum, und kam ein Mann zur Regierung, dem es an Selbstbeherrschung fehlte, so lag die Gefahr einer Umkehr in die alten Bahnen nur allzu nahe. Schon Constantin der Große hatte gegen das Ende seines Lebens den geraden Weg der Pflicht verlassen, Constantius aber wollte mit dem Schwerte in der Hand den Bischöfen seine arianischen Glaubenssymbole aufzwingen. Vergebens rief Bischof Osius dem Kaiser zu: „Mische Dich nicht in geistliche Dinge und erlasse nicht an uns in dergleichen Dingen Verordnungen. Uns kommt es nicht zu, die Erde zu beherrschen; Du aber hast keine Gewalt, den Weihrauch zu streuen." Auch Kaiser Valens war trotz seines christlichen Namens ein Beschützer der Irrlehren, ein Verfolger des wahren Glaubens, ein schlimmerer Feind der Kirche als Julian der Apostat.

Besonders liebten es die orientalischen Kaiser, in die Entscheidung dogmatischer Fragen sich einzudrängen. In den Briefen und Gesetzen des Kaisers Theodosius II. bekundet sich oft ein großes Wohlwollen gegen die Kirche, und die richtigen Principien über das Verhältniß von Staat und Kirche sind darin mit großer Klarheit ausgesprochen; aber wo es galt, dieselben gegen die Räubersynode von Ephesus zur Anwendung zu bringen, wurde er schwankend, und die katholische Sache war von ihm ernstlich bedroht. Um die religiösen Wirren im Reiche beizulegen, erließ Kaiser Zeno aus eigener Machtvollkommenheit sein Henotikon und versprach für dessen Annahme Christi Wohlgefallen und das allerhöchste Lob der kaiserlichen Majestät. Papst Felix ließ es an einer Rüge des frechen Unterfangens nicht fehlen, denn die heiligen Dinge habe der Kaiser von den kirchlichen Vorgesetzten zu lernen und nicht sie zu lehren. Die Neigung zum Theologisiren drängte auch den Kaiser Justinian zu unheilvollen Schritten. Der Dreikapitelstreit mit all' seinen Wirren war die Folge dieses Mangels an Selbstbeherrschung, und wenn er sich auch rühmte, dem Papste die Dogmen scharfsinnig auseinandergesetzt zu haben, so bewies er zwar damit zunächst seine große Eitelkeit, vielleicht auch einen gewissen Grad theologischer Bildung, jedenfalls aber ein gänzliches Verkennen seiner Stellung als Laie zum Lehrer der ganzen Kirche. Das Angeführte könnte schon genügen, um zu zeigen, welch' einen sonderbaren Begriff die orientalischen Kaiser vielfach von ihrem Verhältnisse zur kirchlichen Lehrgewalt hatten. Nur auf Kaiser Leo den Isaurier sei noch hin-

gewiesen. Zur Rechtfertigung seiner Frevel im Bilderstreite berief er sich darauf, daß er Kaiser und Priester zugleich sei. Ernst und würdevoll entgegnete ihm Papst Gregor II.: „Höre mich Niedrigen, o Kaiser, laß ab und folge der heiligen Kirche, wie Du es vorgefunden und überliefert erhalten hast. Die Dogmen sind nicht Sache der Kaiser, sondern der Bischöfe, weil wir den Sinn Christi haben."

Auch an Beschränkungen der kirchlichen Regierungsgewalt ließen es die orientalischen Kaiser nicht fehlen. Wir wollen nicht auf die vielen kaiserlichen Gesetze, z. B. eines Justinian über kirchliche Angelegenheiten, hinweisen; manchmal mögen dieselben in guter Absicht gegeben worden sein; dieß ändert an der unumstößlichen Wahrheit nichts, daß sie ohne Acception der Kirche von Haus aus ungiltig und in jeder Beziehung nichtig waren. Nur Eines wollen wir hervorheben. Es war den orientalischen Kaisern allerdings gelungen, die kirchliche Hierarchie in ihren höchsten Würdenträgern in einen dauernden Zustand der Abhängigkeit von der kaiserlichen Gewalt zu bringen, zu dem sich in der Kirchengeschichte höchstens noch in Rußland ein Seitenstück findet. Damit war aber auch die Freiheit, ja das Leben der orientalischen Kirche untergraben; Gelehrsamkeit und Rednergabe, ein herrlicher Cultus mit seiner großen Vergangenheit ꝛc. waren nur mehr Zierathen, mit denen man die Sterbende schmücken konnte. Der Kaiser war eigentlich das Haupt der orientalischen Kirche geworden; kein Wunder, wenn jetzt nun die schismatischen Bischöfe vor den Machtgeboten der Nachfolger Peters des Großen in Demuth ersterben oder gegen gutes Geld aus der Hand des Sultans die Patriarchenwürde entgegennehmen.

Die occidentalischen Kaiser des Mittelalters theilten zwar nicht die theologisirenden Neigungen ihrer orientalischen Collegen, und Erörterungen über dogmatische Spitzfindigkeiten und die Abfassung kaiserlicher Lehrschreiben raubten ihnen nicht viel Zeit. Die Tendenzen der kirchenfeindlichen Kaiser richteten sich auf praktischere Ziele, waren aber deßhalb nicht minder gefährlich. Nichts Geringeres strebten sie an, als eine Unterwerfung der Hierarchie unter das Joch der kaiserlichen Allgewalt, und damit das Nützliche nicht fehle, verschmähte man auch nicht einen guten Griff in's Kirchengut. Die Kirchengewalt wäre praktisch als ein Ausfluß der kaiserlichen Gewalt erschienen; der Versuch zu einer theoretischen Begründung dieses Vorgehens konnte dann nach dem bekannten Spruche folgen: „Man nimmt es weg und läßt hintendrein durch die Juristen beweisen, daß es recht war." Eine Rolle, die in un-

serem Falle den Hoftheologen Ludwigs des Baiern zugefallen wäre. Diese hatten in der That theoretische Sätze aufgestellt, die selbst einem wissenschaftlichen Culturkämpfer alle Ehre machen würden, z. B. „alle zeitlichen Güter der Kirche sind dem Kaiser unterworfen, und er kann sie in Besitz nehmen." „Der Kaiser kann die Päpste ein- und absetzen und sie bestrafen." „Was ein Priester mehr hat als der andere, ist ihm vom Kaiser verliehen." „Weder die gesammte Kirche noch der Papst besitzen irgendwelche Strafgewalt, es sei denn, daß der Kaiser sie verliehen." Glücklicherweise hatten diese Gelehrten keine bleibende, festgebildete Praxis zu vertheidigen gehabt.

Schon im Investiturstreite hatte die Kirche die kaiserlichen Übergriffe siegreich zurückgewiesen und ihre von Gott erhaltene Vollgewalt behauptet. Der Versuch, die Hierarchie zu beugen, war mißlungen und damit die Freiheit der Kirche gerettet. Heinrich IV. hatte in der Unterwerfung oder vielmehr Corruption des Episkopates schon große Fortschritte gemacht. Als er aber im Übermaß des Frevels auch den Papst zu Worms absetzte und durch eine Gesandtschaft in Rom melden ließ, man möge sich bei ihm einfinden, um aus seiner Hand einen Papst und Vater zu erhalten, da wurde er inne, daß Gregor VII. kein orientalischer Patriarch und der Felsen Petri fester stehe, als der auf kaiserlicher Gunst ruhende Patriarchenstuhl zu Konstantinopel. Nach hartem Kampfe wurde im selben Worms, wo der Angriff auf den Stuhl Petri begonnen, auch der Friede mit dem Papst geschlossen, der die Freiheit der Kirche wahrte, ohne die Interessen des Kaisers zu gefährden.

Noch einmal erneuerte sich der Kampf unter den Hohenstaufen. Friedrich Barbarossa legte sich aus kaiserlicher Machtvollkommenheit das Recht bei, Concilien zu berufen, die über die Papstwahl entscheiden sollten und auf denen natürlich unter kaiserlichem Hochdruck nur der genehme Papst als rechtmäßig anerkannt wurde; ja er findet es als eine Verletzung kaiserlicher Rechte, wenn die „Könige der Provinzen" seinen und seiner Hofbischöfe Beschluß nicht willig vollziehen. Zu einem solchen Vorgehen stand aber dem Kaiser kein Recht zur Seite. Wenn er sich darauf berief, daß Rom seine kaiserliche Stadt sei, so ist dieses kaiserliche Souveränetätsrecht über Rom eine grundlose Behauptung, und jedenfalls folgt aus der zeitlichen Gewalt über eine Stadt nicht das Recht, dort auch über kirchliche Angelegenheiten zu entscheiden. Überhaupt war es ein ganz schmähliches Sophisma, den Papst als einfachen

Bischof einer kaiserlichen Stadt zu betrachten, als ob seine Primatialgewalt gar nicht existirte. Aber auch selbst in diesem Falle hätte dem Kaiser kein Entscheidungsrecht zugestanden; denn Rom als italienisches Bisthum unterlag nicht denjenigen Bestimmungen des Wormser Concordats, durch welche dem Kaiser für Deutschland bei Besetzung der Bisthümer besondere Zugeständnisse gemacht worden waren. Mit Recht antwortet deßhalb Alexander III. der Aufforderung des Kaisers, beim Concil zu erscheinen, mit folgenden denkwürdigen Worten: „Wir anerkennen den Kaiser als den Anwalt und besonderen Schirmherrn der heiligen römischen Kirche. Darum wollen wir ihn auch vor allen anderen Fürsten ehren; aber noch höher muß der König der Könige geehrt werden, der Leib und Seele verderben kann. Da wir den Kaiser aufrichtig lieben, so müssen wir uns wundern, daß er uns, ja dem hl. Petrus und der heiligen römischen Kirche die gebührende Ehre verweigert. Er hat uns und unsern Brüdern geschrieben, daß er wegen des Zwiespaltes in der Kirche die Bischöfe seines Reiches an sein Hoflager nach Pavia berufen habe. Damit hat er die Praxis seiner Vorfahren und die Schranken seiner Gewalt überschritten, indem er ohne Vorwissen des Papstes ein Concil berief und uns wie einem Unterthanen dabei zu erscheinen befahl. Die römische Kirche hat durch Petrus vom Herrn selbst das Privilegium erhalten, die Angelegenheiten aller Kirchen zu prüfen und zu entscheiden, ohne selbst dem Urtheil irgend eines Menschen unterstellt zu sein. Da nun das Privilegium der Kirche gerade von dem, der es schützen sollte, verletzt, und an die römische Kirche wie an eine niedrige Magd geschrieben wird, so müssen wir uns höchlichst verwundern." Diese Worte voll apostolischer Würde und Erhabenheit fanden beim Kaiser kein Gehör; mit einer Ausdauer, welche einer besseren Sache würdig gewesen wäre, jagte er der Verwirklichung seiner cäsaropapistischen Phantome nach. Raynald Dassels schlaue Unterhandlungen sollten Frankreich und England für den Afterpapst gewinnen, aber nach einigen kleinen Erfolgen ward der deutsche Kanzler mit seinen Anträgen abgewiesen, und Heinrich II. von England setzte sein Heer in Bewegung zum Schutze des Papstes und zur Unterstützung des französischen Königs, seines vom Kaiser bedrohten Lehensherrn. Als endlich Raynald Dassel, der böse Genius Barbarossa's, die verdiente Strafe gefunden, das kaiserliche Heer unter den Mauern Roms beinahe vollständig durch Krankheit vernichtet war, und der deutsche Kriegsruhm in der Schlacht von Legnano erblaßte, da lenkte der Kaiser endlich ein

und schloß zu Venedig einen ehrenvollen Frieden. Doch ein eigenthümliches Verhängniß waltete über dem Hause der Hohenstaufen; sie ließen nicht ab von ihren Planen, bis sie untergingen.

Alle diese mißlungenen Versuche, den Cäsaropapismus einzuführen, hätten die Kaiser über die Grenzen ihrer Macht belehren sollen. Vergebliche Hoffnung. Ludwig der Bayer suchte noch einmal die vermeintlichen Kaiserrechte zur Geltung zu bringen. Aus kaiserlicher Machtvollkommenheit setzte er den Papst ab und verurtheilte ihn und seinen Vicar zum Feuertode; den „erledigten" römischen Stuhl erhielt dann eine seiner Creaturen durch allergnädigste Verleihung. Der Streit, welchen Ludwig begann, hatte in vielfacher Beziehung nicht mehr den großartigen Charakter der früheren Kämpfe; die Päpste von Avignon waren eben keine Männer wie Gregor VII. und Alexander III., und Ludwig der Bayer, der edle Held, auf schnellem Renner außerhalb der Schlachtlinie bereit zur raschen Flucht, war keine großartige Erscheinung, nicht einmal im Schlechten. Doch würde man sich bitter täuschen, wenn man die Bedeutung dieser Streitigkeiten unterschätzte. Ihm stand im Kampfe eine Anzahl von Gelehrten zur Seite, um mit scharfer Feder seine Sache zu vertheidigen, wie keinem seiner Vorgänger. Konnte er auch mit seinen Ansprüchen nicht durchdringen, so blieb doch eine gewisse Verwirrung der Ideen, eine Verbitterung der Gemüther zurück, die schlimme Folgen hatte und niemals ganz mehr verschwand. Das war der Erfolg seiner gelehrten Bundesgenossen.

Es liegt nun auf der Hand, daß diese Ansprüche der Kaiser, durch welche sie zu Herren der christlichen Religion, zu Regenten der katholischen Kirche geworden wären, mit der christlichen Kaiseridee nichts zu schaffen haben. Eigene Herrschsucht, heidnische Ideale, verschrobene Ideen römischer Juristen bildeten keine Beweise für diese Kaiserrechte; sie standen im Widerspruche mit der von Gott gegebenen Verfassung der katholischen Kirche, mit deren Rechten und Freiheiten. Denn diese Kaiserrechte enthielten eine Läugnung ihrer unfehlbaren und ausschließlich berechtigten Lehrgewalt. Christus gab allein den Aposteln und ihren Nachfolgern den Auftrag, alle Völker zu lehren, nur ihnen verhieß er den heiligen Geist in der Verkündigung des Wortes Gottes, ihnen allein versprach er seinen Beistand bis an's Ende der Zeiten. Kaiserliche Kirchenlehrer hat Christus nicht bestellt. Unvereinbar waren diese Ansprüche mit der auf religiösem Gebiete souveränen Regierungsgewalt der Kirche. Wenn es dem Kaiser zugestanden, Päpste ein- und abzusetzen,

Bischofssitze zu vergeben, die Jurisdiction zu entziehen oder zu erweitern, Kirchengüter wegzunehmen, dann wäre das Wort Christi: „Du bist Petrus und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen," zur Lüge geworden. Nicht Petrus, sondern die fränkischen, die sächsischen, die salischen, die staufischen Kaiser wären das Fundament der Kirche gewesen, und consequent hätte man eigentlich die göttliche Einsetzung der Kirche läugnen müssen. Diese wenigen Bemerkungen mögen genügen, da die Unabhängigkeit der Kirche in dieser Zeitschrift schon öfter nachgewiesen wurde.

Es erübrigt uns noch, den positiven Inhalt der Kaiseridee zu prüfen.

Fr. X. Wernz S. J.

Recensionen.

Katholische Illustrirte Zeitschriften. Alte und neue Welt. Einsiedeln, Benziger, 1875. — **Die katholischen Missionen.** Freiburg, Herder, 1875. — **Der deutsche Hausschatz.** Regensburg, Pustet, 1875.

Dank den ritterlichen Streifzügen unseres Vorgängers, wäre der Feind aus dem Felde geschlagen, und über die Hauptvertreter der minder statthaften illustrirten Journalistik ehrlich und rechtsam der Stab gebrochen, wenigstens — auf dem Papier. Nunmehr ist die Reihe am Gerechtigkeitssinne des deutschen Volkes, das Urtheil auszuführen. Verhehlen wir es uns nicht, eine noch so begründete Kritik heißt nichts oder wenig; sie kann, zumal wenn sie von ultramontaner und gar erst von jesuitischer Seite kommt, als incompetent mit leichter Mühe überschrieen oder besser noch todtgeschwiegen werden. Wird aber einmal die Idee zur That, das religiös-literarische Urtheil zum praktischen Maßstabe, den das Publikum bei der Wahl seiner Lesungen anlegt, dann steht Heil und Rettung für Kunst und Sitte in naher Aussicht. Denn, man mag es sich eingestehen oder nicht, das Volk hat schließlich doch nur grade die Dichter und Künstler, die es sich erzieht und bezahlt. Und da nun endlich nach langem Gähren ein katholisch klares und darum kunstförderndes Leben im Sturm der Zeit zu keimen begonnen hat, sollte Alles, was irgendwie Einfluß besitzt, sich mit der ganzen Thatkraft auf Beseitigung der sitten- und glaubenslosen Belletristik werfen, im Namen der Bildung und der Kunst nicht weniger, als um Vaterland und Tugend. Da muß freilich Jeder für sich selbst vorangehen, hier ist Selbsthilfe und Selbstvertheidigung am Platz.

Eine Schwalbe macht freilich noch keinen Frühling, ein Abonnement mehr oder weniger wird kein Blatt zum Eingehen oder zum Wechsel der Tendenz zwingen; aber wenn im ganzen deutschen Lande alle Katholiken jene Giftblätter, die Verleumder ihres Glaubens, die Zerstörer ihres Familienglückes, die Verderber ihrer Kinder, nach gutem alten Hausrecht vor die Thüre setzten — dann würde doch schließlich ein höchst bedeutendes Deficit der Einnahme manchem Verleger einige seltsame und ernste Gedanken über die civilisatorische Bestimmung der Presse bringen. Denn im Grunde ist das ganze Geschrei von Humanität, Volksbildung u. s. w., wie sie durch die Zeitschriften

geschaffen oder gefördert werden sollen, nur ein ganz entsetzlich fadenscheiniger Humbug, der unter seiner gazeartigen Verschleierung höchstens dem kleinstädtischen Kannegießer oder der sentimentalen Stadtjungfer ein heiliges Geheimniß bleiben kann. In Wirklichkeit schrumpft die erhabene Phrase zum gutgefüllten Judensäckel zusammen. Solange aber die antichristliche Presse eine pekuniäre Spekulation bleibt, kann man ihr auch nur mit finanziellen Antworten nahe kommen. Erst wenn die Waare keinen Absatz mehr findet, werden sich die Fabrikanten nach einer andern umsehen. Wir hoffen freilich kaum, daß es zu einem so glücklichen Universal-Tolle, zu einem allgemeinen Nothschrei des erwachten Volksgewissens kommen dürfte; denn leider hat diese schreckliche Literatur einen heimlichen Bundesgenossen in unserer eigenen Brust, indem wir Alle ein Stück der traurigen Erbschaft Eva's mit uns durch's Leben schleppen.

In dieser Weise, und noch kräftiger sogar, hat man schon seit Jahren in die Wüste gerufen. Auf so eindringliche Ermahnungen war gleich eine höchst bedenkliche Schwierigkeit bei der Hand. „Aber was sollen wir lesen? Welche Zeitschrift sollen wir denn auf den Familientisch legen?" Und zu der Zeit, von der wir reden, gab es auf diese aufrichtig gestellte Frage nur eine aufrichtig vernünftige Antwort, die aber nur selten oder nie den Fragesteller gänzlich befriedigte. „Das Lesen," antworteten unsere höchst vernünftigen Väter, „ist keineswegs so nothwendig, daß man im Nothfalle sogar Schlechtes oder Gefährliches lesen dürfte. Vom Nicht-Lesen ist noch keiner gestorben."

Dieser altmodische Entscheid ist trotz seiner Einfalt ein sehr weises Wort, und wenn uns die Erfahrung nicht täuscht, dürften noch manche Kinder des 19. Jahrhunderts von ihm zu lernen haben. Trotzdem freuen wir uns, auf obige Frage noch eine andere Antwort geben zu können. Die Zeiten haben sich geändert; wir brauchen heute den Katholiken, der für seine freie Stunde im Familienkreise eine geistige Unterhaltung wünscht, nicht mehr mit moralischen Theorien abzuspeisen, sondern können ihm gleich drei Zeitschriften für eine zur Wahl vorlegen, oder ihn gleich mit allen dreien bescheeren, denn alle drei sind liebe, schöne Gäste am Familienherde und gehen, Schwestern gleich, friedlich und freundlich durch's schöne deutsche Vaterland.

Vom Heiligthum der Königin heiliger Kunst nahm die rüstige Schweizerin vor acht Jahren ihren Weg durch die deutschen Gaue, nachdem sie schon ein Jahr vorher ihr deutsches Lied fern über der See gesungen hatte. Sie erzählte seitdem so schön von Altem und Neuem, hatte in ihrer Mappe so liebliche Bilder, daß ihr heute sehr viele Thüren und noch mehr Herzen geöffnet stehen. Einige Jahre später that auch im eigentlichen Deutschland die Herder'sche Verlagshandlung einen Sonntagswurf, und daß sie nicht in's Blinde getroffen, erwies sich bald aus der unglaublich raschen und zahlreichen Verbreitung, deren sich die „Katholischen Missionen" zu erfreuen hatten. Ein ähnliches Doppelgelingen mußte natürlich allerwärts den Muth entflammen, und so trat im vorigen Jahre ein drittes Unternehmen in's Leben, indem ein schon früher in den Boden gesenkter Keim, der jährlich

erscheinende „Hausschatz in Wort und Bild", zu einer Wochenschrift sich entwickelte.

Die günstige Aufnahme dieser drei Zeitschriften ist eine trostreiche Errungenschaft, die jeder Gutgesinnte mit Freuden begrüßt und mit aller Mühe zu fördern sich bestrebt. Es schien lange, als schwebe ein eigenes trauriges Verhängniß über dem katholischen Wagen und Ringen auf dem Felde illustrirter Belletristik. Kaum tauchte auf dem leeren Plan ein muthiger Kämpe auf, so mußte er auch bald wieder verschwinden. Warum? das blieb ein unlösbares Räthsel. Einige Kleingläubige begannen sogar sich ernstlich die Frage zu stellen, ob es überhaupt mit dem Satz vom inneren Widerstreit zwischen Kirche und Kunst nicht einige Richtigkeit habe. Gott sei gedankt, ist keine der vielen liberalen Lügen so grob, als grade dieses Schlagwort. Aber man hatte eben den wahren Kunstbegriff verloren, und natürlich, so lange man unter Kunstartikel Lieferungen der Gartenlaube ꝛc. verstand, mußte die Kirche unfruchtbar an Künstlern und Kunstwerken bleiben. Sie muß eben sich und ihren Kindern, auch den Poeten und Malern, als Grunddogma der Ästhetik die zehn Gebote Gottes vorlegen und beobachtet wissen wollen. Heute, da ein frisches kirchliches Leben durch das gesunde Volk geht, zweifeln wir aber auch ebensowenig an dem stets wachsenden Erfolge katholischer Poesie, als an dem ehrlich verdienten Anklang, den sich allgemach die christlichen Maler erkämpft haben. Kühn mit der seichten flachen Tradition des neuen Jahrhunderts brechen, wie ein Overbeck und Cornelius, Steinle und Führich zu dem ewig sprudelnden Born christlichen Idealismus eilen, das kann und muß dauernde Werke schaffen. Weil nun einmal der Fehdehandschuh hingeworfen ist und die Stunde des Kampfes geschlagen hat, erklären wir ehrlich und entschieden Farbe.

Wir wollen dieß in den folgenden Blättern versuchen, indem wir einige Gedanken mittheilen, und auf einige Principien aufmerksam machen, die für das gute Gelingen der neuen Unternehmen nicht ohne Nutzen sein dürften. Unsere Arbeit will eben keine Kritik, sondern eine Studie sein über den Zweck, die Mittel, die Grenzen und etwa auch die Mängel, die bei einer christlichen Zeitschrift vom Charakter der drei genannten in Betracht kommen.

„Was wir wollen", so tritt der „Deutsche Hausschatz" in eigenem Namen sowohl als im Namen seiner zwei Schwesterschriften offen vor die Schranken. In der That, das Allernothwendigste zu einem Erfolge ist die Klarheit über Zweck und Mittel. „Wir werden anziehende, sittliche Unterhaltung und allgemein nützliche Belehrung verbreiten, und so an der Förderung der Volksbildung mitwirken" (S. 2). Wie müssen wir diesen Ausspruch im Sinne des Hausschatzes und der übrigen katholischen Zeitschriften verstehen? Auf dieses richtige Verständniß kommt schließlich Alles an, da wir fast denselben Wortlaut auch in gegnerischen Programmen finden.

Der russische Dichter und Publicist Joukoffsky sagt irgendwo ganz treffend, die gegenwärtige Roman-Lectüre sei ein ganz nichtsnutziger Zeitvertreib, wodurch weder Bereicherung an Kenntnissen, noch Bildung des Geistes erlangt werde. Eine gute Zeitschrift müsse das Publikum durch wissen-

schaftliche, aber in anziehender Weise geschriebene kurze Mittheilungen allmählich an ernste Lectüre zu gewöhnen suchen, dadurch das Verlangen zum Studium auch größerer Werke erwecken. Ergänzend und mehr die christlich unterhaltende und künstlerische Seite hervorhebend, sagt derselbe Schriftsteller:

„Dem ird'schen Aug' die Heiligkeit des Lebens
In ihrem ganzen Himmelsglanz zu zeigen,
Das ist die Pflicht des Dichters und die Weihe." [1]

Der Zweck einer christlichen Zeitschrift muß also ein positiver sein. Bloß negativ arbeiten wollen, d. h. Schlechtes durch Indifferentes zu ersetzen suchen, ist vor Allem ein Unding und wäre, selbst wenn es möglich, eines so großartigen christlichen Unternehmens nicht würdig, weil es stets ein kleineres Übel bestehen, und zwar principiell bestehen lassen wollte.

Der Verfasser der Sittenstudie „Die Lesesucht" [2] sagt mit unendlich viel Recht, daß das Volk die Presse dazu gebrauche, um sich die klare Einsicht in den Lauf der Dinge völlig zu verdunkeln, und um die Phantasie in der abenteuerlichsten, krankhaftesten Weise zu erhitzen — mit einem Worte, um Romane und Zeitungen zu lesen. Thatsache ist und bleibt es vor der Hand, für das Volk reducirt sich der ganze Wissensdrang auf Zeitungen und Romane, man will eben wissen, wie die Welt steht und die Geschichte ausgeht. Dieser so beschaffene Wissensdrang, diese Leidenschaft, Neugierde, Skandalsucht oder Sensationsbedürfniß, die man so treffend classificirt hat, indem man sie Lesewuth nannte, ist eine seelische Krankheit, ein Übel wie jede andere Krankheit, und für den vernünftigen Arzt ist kein Grund vorhanden, sie anders zu behandeln als jedes andere Leiden, d. h. auf ihre möglichst rasche Beseitigung hinzuwirken. Es gibt Fehler, die der Lesewuth als solcher innewohnen, die also durch den bloßen Wechsel des bösen in einen gleichgiltigen Stoff nicht gehoben werden.

Es ist in der That empörend, wenn man die Sache im Lichte des Glaubens betrachtet, welcher Mißbrauch vor Allem mit der Zeit getrieben wird. Aber es haben, Dank der fortgeschrittenen Bildung, heutzutage ja gar so viele Leute auch gar so viel Zeit, daß sie derselben gar nicht mehr Meister werden können, und sie daher abkürzen, vertreiben oder gar todtschlagen müssen. Und von jedem Augenblicke dieser Zeit wird einstens der Richter strenge Rechenschaft fordern, und Entschädigung verlangen für jede nicht mit vernünftigem Wucher eingebrachte Minute — denn sein ist die Zeit! Wollen wir deßhalb alle Unterhaltung, und somit auch die literarische, als unstatthaft bezeichnen? Bewahre uns Gott vor einem solchen glaubens- und vernunftwidrigen Rigorismus. Aber Unterhaltung und Erholung setzen

[1] Janssen, Zeit- und Lebensbilder, S. 218 f., S. 220.
[2] Alte und Neue Welt, IX, Heft 1, S. 18.

voraufgehende Ermüdung, also Arbeit voraus, und diese Arbeit, als die Hauptsache, möchten wir durch die Nebensache, das ist die Abspannung, nicht beeinträchtigt wissen. Nun aber liegt gerade in der Lesesucht ein höchst verderbliches Gift für jede ernste Arbeit; die Neugierde zerstreut den Geist, die geistige Indolenz erschlafft ihn, die Präponderanz der Phantasie überwuchert ihn, wie der Epheu die absterbende Eiche. Dieses oft und durch vielfache, traurige Erfahrungen constatirte Gift kann nur durch ein zugleich gegebenes Gegengift unschädlich gemacht werden. Die unterhaltende Lectüre, wenn sie gut und heilsam sein soll, muß durchgehends ernst und positiv sittlich sein, Indifferentes darf ihr nicht genügen, das Gute, Edle und Veredelnde ist ihr natürliches Gebiet.

Diese Schlußfolgerung ergibt sich also aus dem bloßen Vorsatz, nicht schaden zu wollen; wie erst, wenn das löbliche Vorhaben der Schriftsteller darin besteht, auf wirkliche Hebung und Bildung des Volkes hinzuwirken?

Sollen die Unternehmer und Mitarbeiter einer regelmäßig erscheinenden Unterhaltungsschrift auf der Höhe ihrer Sendung stehen, und die ganze Kraft der in ihre Hand gegebenen sittlichen Hebel benutzen, so darf mithin ihre Arbeit nicht bloß Ersetzung des schlechten Lesematerials durch Unschädliches zum Zweck haben, sondern sie müssen mit aller Kraft langsam, aber bewußt darauf hinzielen, den Geist der Leser allmählich ernster zu stimmen, und ihn unvermerkt an solider Kost Geschmack finden zu lassen. Das ist eine wahre Wohlthat und eine wirkliche Veredlung und Bildung des Volkes.

In diesem Sinne, dem edlen und wahrhaft apostolischen, verstehen wir also auch das Wort des Hausschatzes: „Was wir wollen"! So werden es ebenfalls „Die katholischen Missionen" und die „Neue und alte Welt" verstehen. Wer also das katholische Interesse liebt, wem das Wohl unseres deutschen lesenden Volkes am Herzen liegt, kann das Erscheinen und Ringen dieser drei Zeitschriften nur freudig begrüßen, und sich kindlich dem Gebet und Segenswunsch des heiligen Vaters anschließen, mit dem der erlauchte und eifrige Oberhirt die neuen Mitarbeiter begrüßt.

Über den Zweck einmal im Klaren, drängt sich die Frage nach den Mitteln auf. Als illustrirte Zeitschriften werden diese Mittel einer doppelten Natur sein: Wort und Bild, aber beide im Verhältniß zum näheren Zweck. Und hier verläßt denn die Missionszeitschrift ihre beiden Schwestern, um auf ihrem enger begrenzten Pfade zum Ziele zu gelangen. Sie wird dem Leser zu seiner Unterhaltung, Bildung und Erbauung nur Gegenstände bringen, die in näherer Beziehung zum Werke der Glaubensverbreitung im In- und Auslande stehen. Ihr vorzügliches Augenmerk dem Erfolg des Apostolates widmend, ist die Zeitschrift jedoch darum noch keine ausschließlich religiöse. Sie zieht auch die geographischen, culturhistorischen und naturwissenschaftlichen Nachrichten über Land und Leute programmgemäß in den Bereich ihrer Aufsätze und Illustrationen. Wirklich stehen diese Mittel im direktesten Zusammenhang mit dem allgemeinen Zweck einer sittlichen, nützlichen Unterhaltung und wirklichen Bildung des Lesers, und

werden sich manche, zumal die ernsteren, reiferen und glaubensvolleren Leser an dieser einen Schrift genügen lassen, weil sie eben ihre Ansprüche alle befriedigt. Für das bemittelte Landvolk und den gesunden Bürgerstand reicht sie als Familienlectüre völlig aus, und wird ebenso den höheren Ständen als solche höchst willkommen sein. Diese allseitige Genugthuung, diese durch die Thatsache constatirte allgemeine freudige Aufnahme hat sie eben der Allgemeinheit der religiösen Interessen zu verdanken, zu deren Vertreterin sie sich gemacht hat.

Das Gesagte soll aber kein Tadel für die beiden andern Zeitschriften sein, ebensowenig als man es einem eifrigen Laien zur Schuld anrechnen kann, daß er die Wirkungsmittel des Priesterstandes nicht anwendet. Weil der Ideenkreis dieser Blätter eben nicht so direkt und unmittelbar zum Ziele führt, ist er auch ein viel ausgedehnterer und daher mehr der zur Unterhaltung so nützlichen Mannigfaltigkeit fähig. Ihm steht besonders das unabsehbare Feld der Phantasieflüge offen, das die „Missionen" nicht betreten dürfen. So lange wir also die Anwendung der eigentlichen Dichtungsmittel behandeln, müssen wir bloß von den zwei Zeitschriften, der „Alten und Neuen Welt" und dem „Hausschatz", reden, können aber für den Rest die „Missionen" hinzunehmen. Dieses gleichzeitige Behandeln der drei Blätter wird Niemand auffallen, wenn er bedenkt, daß es sich hier nicht um eine Reklame für das eine oder das andere derselben handelt, und es immer schwer ist, zwischen drei lieben Freunden zu unterscheiden. Zudem fassen wir diese Unternehmen als ein Ganzes, als ein katholisches Bildungsmittel auf, bei dem nicht so sehr die Frage ist, wer es thut, sondern was gethan wird. Offen gestanden, fürchten wir ein wenig bei dem Schritt, den wir wagen, da es angesichts der Feinde nicht sittsam ist, mit edlen Freunden zu rechten. Noch mehr aber fürchten wir, man möge uns den Vorwurf machen, als wollten wir zur Unzeit frisch entstandene, mit unsäglichen Schwierigkeiten verbundene Bestrebungen benergeln, anstatt sie zu begünstigen und über kleinere Mängel den Mantel der Liebe zu decken. Aber Nichts ist unserer Seele entfernter, als ein solches, wirklich niederträchtiges Vorhaben. Wir wollen nur im Interesse der guten Sache und des dauernden, mit Gott noch immer wachsenden Erfolges der Zeitschriften eine freundschaftlich treue und aufrichtige Gewissenserforschung anstellen, um festzustellen, ob die drei Unternehmen, wie sie in ihrem Jahrgange 1875 vorliegen, ihr Ziel erreicht haben oder wenigstens auf dem besten Wege dazu begriffen sind.

Im Allgemeinen glauben wir, ohne den mindesten verständigen Widerspruch hervorzurufen, die zweite Hälfte der Frage bejahen zu müssen. Der Gesammteindruck der bis jetzt gelieferten Resultate kann nur ein günstiger genannt werden, wenn man die tausend Schwierigkeiten in Anschlag bringt, welche sich jedem jungen Unternehmen, zumal wenn es ein katholisches ist, entgegenstellen. Dafür bürgt uns die Empfehlung der geistlichen Oberhirten, dafür steht auch zumal die Achtung gebietende, Zutrauen erweckende Schaar der Mitarbeiter ein. Männer wie Molitor, Janssen, Baumstark, Laicus ꝛc. sichern einem Unternehmen den besten Erfolg. Daß jedoch trotzdem noch

einige Fehler und Mängel vorhanden sind, werden sich die Herausgeber und Redaktoren am ersten und liebsten selbst eingestehen. Was zu fürchten und zu verhüten ist, wäre nur das Übersehen und mehr noch das Vertuschen dieser Gebrechen und in Folge dessen eine Stagnation im Ausbesserungseifer, ein zu frühes Zufriedensein mit einem muthigen Anlauf.

Gehen wir nach diesem Gesammteindruck auf das Einzelne ein, und sehen wir, wie die einzelnen Mittel einer illustrirten Zeitschrift in den unsrigen angewandt sind.

Wir wollen auch hier wiederum den „Hausschatz" für Alle reden und uns die Reihenfolge dieser Mittel angeben lassen. Sie zerfallen in zwei Hauptgruppen: Unterhaltendes und Belehrendes.

„Einen großen Theil des Inhaltes bilden nebst Gedichten vorzüglich Romane und Novellen" (S. 2).

Es ist nicht mehr als recht, daß in einer belletristischen Zeitschrift die Poesie den ersten Rang einnimmt.

Der „Hausschatz" bietet uns eine erfreuliche Blumenlese, unter manchem minder Vollkommenen sogar wirkliche Perlen der klarsten und duftigsten Poesie. Man dürfte in der neueren Lyrik lange vergebens nach einem ähnlichen Sonettenkranze suchen, wie ihn W. Molitor dem Meister und Freunde gewunden hat (S. 72). Ebenso treffend ist das kräftige Gedicht: „Wie die Skyren in den Nordgau kamen" (S. 10), ferner die allerliebste Legende „von den Erbsen der hl. Nothburg" (S. 318). Die Nachahmung des Geibel'schen Gedichtes „Die Sterne", wie sie uns der gar zu bescheidene Bruder Norbert geboten hat, wird die Mehrzahl der Leser wohl dem Originale vorgezogen haben, wie sie es wegen ihrer sinnigen, religiös erhabeneren Auffassung verdient (S. 379).

Bei der „Alten und Neuen Welt" muß es in dem vorliegenden Jahrgang überraschen, wie wenig Originalgedichte sich unter den zwanzig meistens kleinen Liedern finden. Die beigegebenen Illustrationen haben freilich die Aufnahme klassischer Stücke mehrfach bedingt, aber es scheint uns, als sollte dieß kein Hinderniß für Einreihung auch neuerer Schöpfungen sein. Oder wäre etwa wirklich Mangel an Dichtern im sangesfrohen Deutschland, „da doch nach der unzählbaren Menge der Fixsterne nichts zahlloser ist, als das Heer deutscher Poeten?" Es dürfte wohl ein erlaubter und höchst nützlicher Nebenzweck einer literarischen Zeitschrift sein, aufkeimende Talente durch einige wirklich gelungene Versuche mit der Lesewelt bekannt zu machen, sie so gleichsam stückweise die Feuerprobe bestehen zu lassen. Der junge Dichter könnte dabei nur Muth und Einsicht gewinnen, es würde sich auf diese Weise entscheiden, ob er vom echten Schlag der Sonnenadler ist, und er könnte im entgegengesetzten Falle noch bei Zeiten mit der Wachtel sein Nest im Klee bauen. Die Zeitschrift würde dadurch nichts einbüßen, wenn die Redaction mit Geschmack und Umsicht wählt. Jeder Leser, wessen Standes und Alters er auch sei, liest immer wieder gern ein jugendfrisches Lied oder eine gelungene Ballade, und wir möchten diese Art künstlerischen Genusses fast reiner und wohlthuender nennen, als den, welchen uns ein Roman oder

eine Novelle in den meisten Fällen gewährt, eben weil der erste klarer und besonders ruhiger ist.

Eine Vermehrung der Gedichte dürfte also wohl nicht schaden — und, erlaube man uns diese materielle Detailbemerkung, warum sollten sie nicht auch die erste Stelle und ihren festen Platz in der Nummer einnehmen, wie es früher in der „Alten und Neuen Welt" der Fall war?

Das zweite Mittel, worüber die belletristische Zeitschrift verfügt, ist die poetische Erzählung — der Roman und die Novelle. Es will uns freilich nun nicht recht einleuchten, warum die „Unterhaltung und besonders die Förderung der Volksbildung" gerade erheische, „daß einen großen Theil des Inhaltes vorzüglich Romane und Novellen bilden". Der Roman und mit ihm seine jüngere Schwester, die Novelle, werden immerhin, wie ein zweifelhaftes Kunstwerk, so auch ein höchst zweideutiges Bildungsmittel bleiben. Es wird immer wahr sein, was unsere Väter sagten: „Roman hin, Roman her, mit den Romanen ist es wie mit den Schwämmen, unter hunderten findet sich kaum ein guter, und der beste taugt nicht viel." Aber es sei; die Mode und der Geschmack wollen nun einmal, daß gewisse Brühen ohne Schwämme nicht bereitbar, und ein illustrirtes Journal — und sogar die politische Zeitung — ohne Roman nicht genießbar seien. Wir müssen also, obwohl ungern, ihnen das Bürgerrecht zugestehen, und sie mit an dem großen Werke der Hebung und Veredlung der Welt arbeiten lassen. Die Armen! sie haben ja auch gar so viel in dieser Beziehung gut zu machen, und ein gehöriges Büßerapostolat könnte sie vielleicht wieder etwas in der Achtung gesetzter Leute rehabilitiren. Sie sind freilich nach ihrem losen Leben etwas schwach und kraftlos, aber wir haben auch das Recht, sie als verdächtige Überläufer und leichte Vögel streng zu überwachen, ob nicht bald der rothe Fuchsschweif unter der Büßerkutte hervorlugt. Wir haben vor Allem das Recht, ihnen unsere Bedingungen zu stellen. „Gut," werden wir ihnen sagen, „ihr wollt an einem christlichen, einem katholischen Werke arbeiten — so seid also vor Allem selbst christlich, seid katholisch!" Bei dieser Bedingung schauen uns nun freilich einige gute Christen gar seltsam und verwundert an, und meinen, das sei ja gar etwas Ungereimtes — ein katholischer Roman, ob denn so Etwas überhaupt möglich sei? Die Romane selbst und ihre Sachwalter machen auch ein bedenkliches Gesicht, und wagen entrüstet die Frage, ob wir denn Kunst und Poesie tödtende Tendenzromane wollten? Auf beide Bedenken möge folgende Reflexion antworten.

An erster Stelle bedünkt es uns, daß der christliche, d. h. der katholische Roman nicht zum bloßen Zeittodtschlagen bestimmt sein darf, daß er wenigstens eine christliche Idee, ein edles und veredelndes Gefühl zum klaren Bewußtsein des Lesers bringen, daß er wie die Rose einen Duft in der Seele des Lesers hinterlassen muß, auch wenn seine einzelnen Scenen schon im Gedächtniß verschwammen. Darum ist er aber immer noch kein Tendenzroman im gehässigen Sinne des Wortes. Versteht man nämlich unter diesem Schlagwort das Bemühen, irgend eine Parteiansicht auf religiösem, politischem oder philosophischem Gebiete anschaulich und drastisch

darzustellen, als ein intellectuelles, meistens den allgemein menschlichen und christlichen Gefühlen fernliegendes Object mitzutheilen, so stehen wir gerne auf Seiten jener Ästhetiker, welche ihre Lanze muthig für die Freiheit der Kunst einlegen. Sie ist in der That nicht zur Magd und Handlangerin der herrschenden Philosophie und Politik, sondern als freie Geleiterin und begeisterte Verkünderin des ewig Menschlichen und göttlich Wahren, d. h. des katholisch (universell) Schönen geboren. Keiner Menschensatzung unterworfen, hängt sie einfach von Gott und seiner liebreichen Ordnung ab. Das ist ihre Frohnpflicht und höchste Weihe. Den Satz: ars propter artem, die Kunst ist sich selbst Zweck, im Sinne der Gegner, müssen wir somit verdammen, und von jedem Kunstwerk im Besonderen verlangen, daß es einen ethischen Zweck anstrebe oder, um genauer zu reden, erreiche. Hierdurch wird der Kunst weder etwas von ihrem Object noch von ihren Mitteln genommen, dafür aber sie selbst in ihre rechte Lichtstellung, in ihren angebornen Adel als Product eines sittlichen, vernünftigen Geschöpfes eingesetzt. Bloß ergötzen zu wollen, dürfte der langen Arbeit des Dichters nicht wohl werth sein, zumal da er mit leichter Mühe aus der Erholung eine anmuthige Belehrung und Erbauung machen kann. Wie aus der Natur der Kunst, ergibt sich derselbe Schluß auch aus dem Doppelzweck der belletristischen Journalistik, das Schädliche zu verdrängen und positiv Nützliches zu bieten, um dadurch den Geist des Lehrers allmählich ernster zu stimmen. Das dürfte freilich etwas viel gefordert und ein interessantes homöopathisches Experiment sein, durch Romane von der Romanlesesucht zu heilen, aber der Grundsatz bleibt: geheilt muß sie werden.

Dem christlichen Roman wird dieser Erfolg jedoch in etwa erleichtert, eben weil er ein christlicher ist. Aber was macht denn den christlichen Roman? Daß die handelnden Personen getauft seien, und sogar an die Unfehlbarkeit glauben und sich nach den Trienter Decreten im letzten Kapitel trauen lassen — das ist in der That löblich, aber keineswegs genügend. Es sind, wenn man will, Äußerlichkeiten, die man auch dem unchristlichen, unsittlichen Roman ankleben kann, ohne seine Natur zu ändern, sie sind mithin nicht die wesentliche Natur des christlichen Kunstwerkes. Was den Charakter eines Werkes bedingt, ist vor Allem die Seele, der tragende Gedanke, die verborgene oder offenkundige Triebfeder der dargestellten Handlung und der auftretenden Personen. Plan und Mache des Romans müssen nicht bloß einen christlichen Schlagschatten werfen, sondern im Lichtmeer des Christenthums getaucht erscheinen. Handlung und Personen sollen im katholischen Elemente leben und weben. Die Personen müssen sich bei ihrer Handlung fragen, ob das oder jenes christlich erlaubt oder niederträchtig sei, nicht aber immer und ewig mit der weltlichen Honnetetés und der Anstands- und Convenienz-Ehre kommen; mit beiden kann man der allerarmseligste Schuft und die nichtsnutzigste Dirne sein. Man wird mir als Christen nie ein höheres Männer- und Frauenideal vorführen, als das was uns Gott gezeigt hat. Und will der Dichter, ich soll seinen Helden bewundern, überladet er ihn noch dazu mit Tugenden, an denen ein Heiliger sogar schwer zu tragen

hätte, so habe ich das Recht zu fragen, woher ihm diese Tugenden kommen, woher er die Kraft nimmt, diese übermenschlichen, d. h. übernatürlichen Fähigkeiten zu bethätigen; der Dichter soll mir zeigen, daß sein Held durch die Religion mit dem Urquell des Ideals in geistiger Gemeinschaft steht. Bei einigen Romanen, die tugendhaft sind ohne Religion, bedarf es mehr der Glaubensakte als beim ganzen Evangelium. Bei anderen dagegen, die katholisch sein wollen, und in denen Christen die größten Vergehen sich zu Schulden kommen lassen, scheint uns der Dichter sagen zu wollen, gegen solche Leidenschaften gebe es kein Mittel — während der katholische Leser stets versucht ist, dem verzweifelten Helden zuzurufen: „Schwächling, gehe zum Quell der Stärke! Todestrauriger, hole dir den Frieden, wo ihn Gott dir versprochen hat!"

Rein natürliche, von aller Religion abstrahirende Stoffe mögen wohl gut sein zur poetischen Kleinigkeit, zur Anecdote, aber ein Roman und auch die größere Novelle dürfen ebensowenig außerhalb des christlichen Glaubens stehen, als das Leben, das sie beschreiben. Der Indifferentismus im Leben ist ein Unding, man lebt und denkt nicht lange außerhalb der Religion, ohne die Religion ein wenig zu *hassen*. So auch das Spiegelbild des Lebens, der Roman. Nur in dieser religiös-ethischen Form kann uns das Kunstwerk den *ganzen* Menschen zeigen, sonst läßt es uns nur die eine Hälfte, die Beziehungen zum Geschöpf blicken, während die edlere, weitaus erhabenere Beziehung zum Schöpfer für uns ein Räthsel bleibt. Will zudem der Dichter zu meinen edleren Fähigkeiten in das Heiligthum meines Herzens eindringen, so schlage er die religiös-sittlichen Saiten an, sonst bleibt er im Vorhof des natürlichen Menschen stehen. Erst dann, wenn alle meine Seelenkräfte als vernünftiges, in eine höhere übernatürliche Ordnung versetztes Wesen beruhigt sind, ist der Zweck der Kunst erreicht, als christlicher Leser bin ich *ganz* und *harmonisch* befriedigt. Wie über dem bloß sinnlichen Genuß der Sättigung der schon mehr geistige der Einbildungskraft und des menschlichen Fühlens steht, so steht über beiden der religiöse und ethische.

Muß dazu aber der *katholische* Roman immer ein religiöser im engeren Sinne des Wortes sein? Das hieße zu weit gehen, wenn es auch wahr bleibt, daß ein in sonstiger Hinsicht tüchtiger Roman durch seinen religiösen Inhalt zum Ideale würde.

Zum katholischen Roman genügt es, daß er, wie er ist, von positiv katholischer Weltanschauung und katholischen Grundsätzen getragen sei. Der Dichter greife im Übrigen nur kühn in's Leben, aber er fasse es in Reinheit und im Zauberlicht der Ewigkeit. Er fasse die Liebe christlich, den Haß christlich, das Leiden wie die Freude christlich, Reichthum und Armuth, Unschuld und Sühne, Ehre und Schande, Alles sei vom Glauben beleuchtet, nach dem Glauben bemessen.

Von diesem Standpunkte aus betrachtet, dürften nun wohl im Allgemeinen die Erzählungen im „Hausschatz" und der „Alten und Neuen Welt" noch nicht vollständig entsprechen. Zum großen Theil halten sie sich mehr auf dem

negativen Fuße, nichts Gefährliches zu bringen; das Hebende, das sittlich Große, begegnen uns seltener. Es mag dieses eben daran liegen, daß sie keine große Auswahl hatten und sich für den Anfang mit dem Nothwendigen versehen mußten. Dem schreiben wir auch den Abgang eines wirklichen Romans zu, da sich doch wohl selbst die größeren Erzählungen nicht viel über die Novelle erheben, und wir hoffen darum auch, daß die folgenden Jahrgänge uns ein langathmigeres Werk aus der Feder eines unserer tüchtigen Romanschriftsteller bieten werden.

Philipp Laicus ist in der „Alten und Neuen Welt" mit zwei Studien vertreten, die zwar ihren Werth haben, aber eben darum den Reiz nach einer größeren Arbeit des Verfassers erwecken. „Der Cabecilla", eine historische Skizze aus den spanischen Befreiungskriegen, hat mehr ethischen Werth, wegen des Doppelkampfes zwischen Pflicht und Ehre im Herzen der Liebenden, als „die Perle der Djalmara", die eigentlich mehr eine Anekdote und Naturschilderung, als ein sittliches Charakterstück ist. Damit soll nicht behauptet werden, daß in dieser Erzählung die Charaktere vernachlässigt seien, im Gegentheil halten wir die Schilderung des Überdrusses, den das Naturkind Schwedens in dem überfeinerten Paris empfindet (S. 593 ff.), für recht gelungen. Gerade in dieser Erzählung hätten wir jedoch ein Kapitel *nicht* gewünscht (die Rast des Falken); man muß, so lang es angeht, ähnliche Bilder fern halten. Der Erzähler des Abu-Rahuel (Hausschatz, S. 6), der dasselbe Motiv behandelt, wie es der „Perle der Djalmara" zu Grunde liegt, wich dieser Klippe dadurch aus, daß er mit dem Raube Miriems eine Geisteskrankheit bei ihr eintreten läßt. Im Einzelnen nicht so fein ausgeführt, als die Novelle Laicus', hat Abu-Rahuel eine viel orientalischere Gluth, die unseres Erachtens bei manchem Leser schädlich wirken kann.

Von einem später zu bemerkenden Fehler abgesehen, ist aber unstreitig die beste Novelle der beiden Zeitschriften jenes tieftraurige, leider nur allzuwahre Sittenbild des „*Hexenrichters von Würzburg*" (Hausschatz, 673 ff.). Dort sind es die edleren Gefühle, welche in uns erregt werden: liebevolles tiefes Mitleiden mit der leidenden Unschuld, Abscheu gegen die kalte Grausamkeit, aufrichtiger Dank gegen den edlen Mann, der so Vieles leiden mußte, um die Welt mit einer wahren Aufklärung zu beglücken. Der Eindruck, den diese Erzählung hinterläßt, ist wie ein Dufthauch des Gebetes. Man fühlt sich edler, reiner und geduldiger, weil man mit edlen, reinen, opferfrohen Seelen verkehrt hat. Die männliche Energie des P. Spee, die engelgleichen Jungfrauen Elsa und Edeltraut, Heinrich der Student — Alles das ist prachtvoll und dramatisch wiedergegeben. Ein ruhiges Interesse verfolgt die Erzählung, trotzdem der Knoten kein Liebeshandel, sondern lautere Geschichte ist. Die Novelle wäre ein Muster ihrer Art, wenn *ein* Fehler der Sprache nicht für mehrere Leser ihren Genuß fast zur Unmöglichkeit machte. Dieser Fehler ist die jambische Cadenzirung der Dialoge und in Folge dessen eine Art dichterisch rasender Prosa. Zuweilen verfällt sie sogar völlig in's gereimte Lied, und gar an Stellen, wo wir es am wenigsten vermuthen sollten, z. B.:

„Hinüber, theure Freundin, hinüber über alle Sterne muß das Hoffen schauen,
Und über alle Sonnen zur ew'gen Sonne uns're Liebe ihre Brücken bauen....."

Wir glauben, den Grund eines so leicht fühlbaren Fehlers darin zu finden, daß die erste Behandlungsweise des gegebenen Stoffes eine dichterisch-dramatische war, und in der That dürfte sich der Stoff und die Conception sehr gut zu einem Drama verwerthen lassen. Wir wünschen dem pseudonymen Verfasser von Herzen Glück zu dem eingeschlagenen Weg; durch liebevolles und verständiges Eingehen in die Geschichte vergangener Tage wird er sich ein reiches Feld für seine Novellistik erobern. Das kostet freilich mehr Arbeit und Fleiß als einfaches Erfinden einer Liebesgeschichte, der Lohn ist aber auch ein viel edlerer und dauernderer. Der gerügte Fehler wird mit leichter Mühe zu beseitigen sein, und sollte etwa die Lyrik den Dichter übermannen, so schalte er ein morgenfrisches, himmelaufjubelndes Liedchen ein.

Aus derselben geschichtlichen Quelle hat A. Hoppensack seinen „letzten Herzog von Zähringen u. s. w." (Hausschatz, 481) geschöpft, eine anregende, wechselreiche und wohlthuende Erzählung, die in Führung und Form durchweg sehr schön ist. Auch hier tritt das Liebesverhältniß vollständig in den Hintergrund, um die Hauptaufmerksamkeit auf die Charaktere der Menschen und der Zeit zu lenken. Die Sitten des deutschen Mittelalters, gute wie schlimme, Kreuzfahrt und Minnesang, Diensttreue und Herrenzwang, tiefer Glaube und aufbrausende Leidenschaft, frischer Walddust und tolle Hoffeste, Alles gibt der Erzählung Colorit und Leben. Und Alles ist aus einer einfachen Klosternotiz entstanden, die Rudolf von Zähringen als den fünften Abt des Klosters Thennenbach nennt.

Auch die „Alte und Neue Welt" bringt uns im „Cäsarenfrevel" von Herman Hirschfeld eine historische Studie aus der römischen Zeit. Die Hauptfiguren sind leider meistens Heiden, und hätten wir stärkeren Lichtschlag von Seite des Christenthums gewünscht, weil das Bild sonst zu dunkel und schrecklich ist. Aricia ist freilich eine lichtvolle Erscheinung, aber Alexandros tritt gar zu sehr in den Hintergrund. Sonst ist die Erzählung reich an dramatischen Scenen und besonders fleißig durchgearbeitet in archäologischer Beziehung.

In derselben Zeitschrift heben wir noch hervor die aus der polnischen Geschichte geschöpfte Novelle „Jadviga" von der Gräfin Ballestrem, und „Malvina" von L. v. Erlburg, obgleich wir in der letzteren nicht mehr dieselbe Frische der Poesie gefunden, der wir in andern Erzählungen derselben Verfasserin zu begegnen gewohnt waren.

Der Verfasser der Novelle „Im Amthause von Sinningen" ist durch seine poetischen Criminalgeschichten hinreichend bekannt. Es ist ein höchst düsteres, schmachbedecktes Bild, welches er dießmal in die reine Einfassung drei unschuldiger Kinderseelen fügt. Vielleicht dürfte es etwas gar zu dunkel sein, mit seiner wirklich höllischen Mutterscene und dem unnatürlich cynischen Sohne. Uns wenigstens blieb ein bitterer Eindruck im Herzen, als wir die armen Kinder mit ihrer Schmach in die Welt ziehen sahen; das

Hochzeitlied am Schlusse schallt verstimmt und schrill, und selbst die Buße des alten Grafen mag nicht Alles heilen.

Wir können unmöglich alle Erzählungen hier im Einzelnen anführen. Wir mußten sie freilich etwas rasch nacheinander durchlesen, und so mag es wohl gekommen sein, daß trotz der vielen Schönheiten, welche einzelne haben, im Ganzen doch der Eindruck des Monotonen, Gewöhnlichen blieb. Wir hatten uns beim Lesen des Hausschatz-Programmes eine viel größere Mannigfaltigkeit der Motive versprochen, und fanden uns in etwa enttäuscht, als wir nichtsdestoweniger wieder überwiegend die „Liebe" vorfanden. Liebschaften als Motive auszuschließen, geht nun einmal nicht, ebensowenig als Wasser und Brod vom täglichen Speisezettel streichen zu wollen. Aber die arme Leserwelt, die doch auch noch Anderes ihre Menschenbrust bewegen fühlt, bei Wasser und Brod fasten zu lassen, ist doch gar zu grausam.

Adolf liebt Louise, Louise liebt ihren Adolf. Christian liebt auch die Louise und ist eifersüchtig auf Adolf, und Kunigunde liebt den Adolf und möchte Louisen ausstechen. Christian und Kunigunde verbünden sich, um Adolf und Louise von einander zu bringen. Adolf und Louise aber wollen beieinander bleiben. Neue Knoten, neue Lösungen; Christian und Kunigunden zum Trotz feiern Adolf und Louise im letzten Kapitel ihre Hochzeit und der Leser ist höflichst ersucht, morgen wieder anzufangen: Adolf liebt Louise u. s. w. Und übermorgen heißt es wieder: Adolf liebt Louise, Louise liebt Adolf u. s. w. Die Art der Intrigue, die Natur der Intriguanten mag wechseln, die Geschichte bleibt immer dieselbe:

Es waren zwei Königskinder,
Die hatten einander so lieb,
Die konnten zu einander nicht kommen,
Das Wasser war viel zu tief u. s. w.

Wenn der Leser dieser Zeilen glaubt, wir hätten an keine Erzählung im Besondern gedacht, bitten wir ihn, sich zu enttäuschen, und die erste Erzählung des „Hausschatzes": „Der Dreibirkenhof" oder auch die „Kartengundel" vom selben Verfasser anzusehen. Wir erinnern uns kaum, je eine andere Novelle gelesen zu haben, die sich so vollständig auf eine arithmetische Gleichung reduciren ließe. So stehen z. B. in der ersteren Erzählung auf der einen Seite die Söhne des Hofbauern und der Tyroler — auf der andern Seite drei Mädchen: Eva, Marie und Gundel. Der Tyroler soll endlich die Eva heirathen, trotzdem er die Marie liebt und die zwei Brüder und schließlich noch der Vater in die Eva vernarrt sind. Die Gundel ist zum Überfluß auch noch da. Wie also die überflüssigen Personen eliminiren? Das ist die Frage, das ist der Grund des Romandaseins. Alles muß helfen, thut's nicht die List, so thut es Gewalt. Kann der Knoten nicht gelöst werden, so sei er verbrannt oder zerhauen[1]. Solche Erzählungen läßt man

[1] So erhalten wir denn Liebeserbschaften (S. 71), wie ein sterbendes Mäd-

sich vielleicht für einmal gefallen, aber wenn man im folgenden Stück desselben Auctors dieselbe Anordnung findet (cfr. Kartengundel), so sagt man, der Dichter geht auf falscher Bahn. Wir mögen etwas streng gegen Aug. Butscher erscheinen, aber wir glauben es sein zu müssen, weil eben ein katholisches Literaturblatt gerade für diesen Auctor nur ein überschwengliches Lob hatte: „Der Dreibirkenhof verdient in seinem bisherigen Verlauf das Lob einer reich erfundenen, sachlich spannenden, künstlerisch aufgebauten, psycho-

---

chen ihrer Freundin den alten-Liebhaber abtritt; Vernunftheirathen der absonderlichsten Art (S. 99), wie ein alter Vater ein „hergelaufenes" Mädchen heirathet, um seinen zwei Söhnen, die in ihre künftige Stiefmutter verliebt sind, alle Hoffnung auf Erfolg zu nehmen und wieder haushälterischen Bauernverstand zu geben. Wir werden Zuschauer von Scenen, wie jene im Walde (S. 114), wo des Unnatürlichen so viel geschieht, daß jedes edle Herz dabei schaudert, wo ein Sohn mit dem Vater rechtet, er habe ihm seine Braut gestohlen, der Bruder sei in's Grüne gegangen auf die Jagd nach dem verlaufenen Wilde, d. h. der Stiefmutter. Wir reden nicht von den Bauernschlägereien, dem Brudermorde, dem Waldbrande — Alles Radicalmittel, die viel Effect, aber wenig Kunstgenuß bieten. Am Ende der Erzählung müssen wir eben nicht weniger als vier Leichen haben, um eine Doppelhochzeit zu sehen. Das Schlußwort des Romans: „Die Wege der Vorsehung sind wunderbar," klingt wie eine Ironie auf die Geschichte. Der Tod der Birkenmarie scheint uns nicht natürlich und würdig, geschweige christlich. Eine Sterbende, die den Heiland soeben empfangen und sich anschickt, in's Gericht zu gehen, vergißt irdische Lappalien wie eine ihr vom Liebhaber geschenkte Citrone, auch wenn Glaube, Hoffnung und Liebe darin eingeschnitzt sind. „Es wird Zeit und Ernst — und so bitte ich Dich denn, daß Du mir zum Kreuz die Citrone in die Hand legst, wenn es vorbei ist mit mir in dieser Welt." Und als dann der Blick der Kranken „ätherischer" geworden, sagt das sonst so vernünftige Bauernkind: „Und Blumen, Blumen mußt Du mir schaffen, Eva, ich will in Blumen schlafen, viel, viel Blumen. Und weiß will ich liegen in den Blumen" u. s. w. So spricht keine Bäuerin im Sterben. Das ist keine christlich aufgefaßte Todtenscene. Übrigens warum keine letzte Ölung? Überhaupt scheint uns der Verfasser mit katholischen Gebräuchen nicht sehr vertraut zu sein, sonst würde er wohl nicht auf Allerseelentag das Kegelschieben verlegen; die Kirche scheint nur da zu sein, um sich zu trauen oder neue Verwickelungen herbeizuführen, nicht aber um in den furchtbaren Kämpfen offenkundiger Feindseligkeiten und Leidenschaften irgend eine Lösung zu versuchen. — An Theatereffecten fehlt es natürlich auch nicht. Auf dem Bachweiher (S. 33) folgt eine Person auf die andere wie hergezaubert; im Walde (S. 113) müssen grade zur selben Nachtstunde für die Schauerscene alle Hauptpersonen wie vom Himmel fallen; der Höhlenbauer stirbt gerade in derselben Nacht wie der Birkenbauer, um auch drüben wieder Händel zu beginnen. Von christlicher Versöhnung ist keine Rede. Mehr als bedenklich will es uns vorkommen, wie die junge Birkeneva so zutraulich mit dem Abgesandten des Citronensepp thut, während die alte Martha am Krankenbett des der Eva kirchlich angetrauten Gatten wacht. Das Alles mag in Liebesromanen vorkommen, aber in katholischen Romanen darf es keinen Platz finden. — Der Gesammteindruck des „Dreibirkenhofes" ist deßhalb auch kein edler und erhebender; die Neugierde ist freilich oft gespannt worden und auch die Nerven haben ihre Erschütterungen gehabt, aber das Herz — bleibt leer.

logisch feinen, stilistisch gefeilten und sittlich wohlthuenden Arbeit." Mehr kann doch wohl an einem Romane nicht gelobt werden (freilich waren dazumal nur erst 7 Nummern veröffentlicht). Und wir gestehen es dem Herrn Recensenten gern zu, daß viele Vorzüge der Butscher'schen Manier den Leser bestechen und von seinen Radikalfehlern ablenken; aber deßhalb dürfen dieselben doch nicht übersehen werden, und wir glauben es uns selbst schuldig zu sein, daß wir unumwunden auf die großen Schwächen dieser Arbeiten aufmerksam machen[1]. Übrigens führen uns gerade diese Erzählungen zu einer allgemeineren Betrachtung über.

Die Einförmigkeit des Liebethemas in einer katholischen Zeitschrift würde nicht einmal so gewaltig anstoßen, als ein anderes viel bedenklicheres Moment. Die größte Mehrzahl der Menschen ist nun einmal von der göttlichen Vorsehung zu einem Ehebunde bestimmt, und somit läßt sich das Vorwiegen ähnlicher Stoffe erklären. Aber christlich oder auch nur vernünftig betrachtet, ist der Ehestand und das, was ihm nothgedrungen voraufgeht, also die Bekanntschaft und bräutliche Liebe, eine ernste, eine heilige Sache. Zwei Seelen für das Leben aneinander zu ketten, zwei Existenzen in eine einzige zu verschmelzen, ohne andere Scheidehoffnung als das Todesabschiednehmen, das ist nicht die Sache einer überspannten Phantasie. Weil nun einmal die Dichter am Schiller'schen Dichterkanon halten, wenn dieser sagt:

[1] So vollständig auch unseres werthen Mitarbeiters Darlegung der Principien ist, nach welchen eine katholische Zeitschrift bei der Wahl der aufzunehmenden Romane und Novellen verfahren muß, scheint er doch einen Punkt übersehen zu haben, an den uns der Name des Verfassers des Dreibirkenhofes erinnert. Aug. Butscher ist Mitarbeiter der Gartenlaube. Da legt sich wohl die Frage nahe, ob an einer katholischen Zeitschrift Mitarbeiter zugelassen werden dürfen, die nicht auf katholischem Boden stehen. Manchen dürfte es auffallend erscheinen, wenn eine katholische Redaction sich freut, „von hervorragenden Romanschriftstellern, die unserer Sache fern standen, ganz vortreffliche Beiträge erlangt zu haben". Sind diese „hervorragenden Romanschriftsteller" vielleicht jetzt unserer Sache näher getreten? Haben sie ihre früheren Überzeugungen aufgegeben, oder werden sie dieselben im Hausschatz verläugnen, oder verstecken? Wird ein Socher Masoch künftig christliche Romane schreiben? Haben wir von Emmy Dincklage katholische Novellen zu erwarten? Und gesetzt, daß die Arbeiten Butschers, die in den Hausschatz aufgenommen werden, unschädlich seien (was wir aber nicht unbedingt zugeben), werden die Leser des Hausschatzes dadurch nicht in eine falsche Sicherheit eingewiegt, so daß sie des nämlichen Verfassers Gartenlaube-Aufsätze auch für unschädlich halten? Weßhalb, werden sie fragen, verbietet man die Gartenlaube, Über Land und Meer, das Daheim, wenn man den Novellisten und Mitarbeitern dieser verbotenen Zeitschriften auch in den erlaubten und empfohlenen begegnet? Dieser eine ganz practische Gesichtspunkt, abgesehen von manchen anderen Gründen, läßt uns bedauern, daß derartige Mitarbeiter herangezogen wurden, und wir würden es noch mehr bedauern, falls dieses noch häufiger geschehen sollte. Katholische Familienväter werden es lieber sehen, daß man ihren Familien künstlerisch weniger Vollendetes bietet, als daß in denselben Butscher, Socher Masoch und ähnliche Novellisten beliebte Namen werden.

R. C.

Ach, des Lebens schönste Feier
Endigt auch des Lebens Mai,
Mit dem Gürtel, mit dem Schleier
Reißt der schöne Wahn entzwei —

so sehen wir erst recht nicht ein, warum sie nicht auch einige Zeilen vorher lesen:

... Es prüfe, wer sich ewig bindet,
Ob sich das Herz zum Herzen findet,
Der Wahn ist kurz, die Reu' ist lang.

Man schließt mit der Hochzeit, als einem schließlichen, beständigen Ruhepunkt, aber meistentheils scheint dem vernünftigen Beobachter der ganze Roman nur eine lange Einleitung, welche grundlegend eine traurige Ehegeschichte vorbereitet, und eben deßhalb bleibt der Leser nicht im mindesten befriedigt. Es ist in den meisten Liebesromanen von der nothwendigen gegenseitigen Seelenprüfung selten oder gar nicht die Rede, und wenn der Leichtsinn in dieser Hinsicht beim jungen Volk schon allzugroß ist, so werden ihn diese Romane nicht beseitigen helfen. Wir finden begreiflich, daß man uns in einem Kunstwerk nicht mit genauer Angabe der gegenseitigen Mitgift behelligt, und uns das Vermögensinventar der Bewerber nicht mittheilt, weil dergleichen Interessen kein ethisches und poetisches Motiv abgeben. Dafür dürfte man aber genauer auf den moralischen Werth, die sittliche Schönheit des Bräutigams wie der Braut eingehen — und das Examen darin bestehen lassen — Liebe von Leidenschaft zu unterscheiden [1]. Wie viele Liebschaften würden sich als reine Nymphomanie ergeben, wenn man sie nach dem Worte Chimenens an den Cid bemessen wollte: „Nicht eher glaube ich, Rodrigo, daß Du mich liebst, als bis Du zeigst, daß Du die Liebe der Ehre opfern kannst." Es handelt sich eben um die Vereinigung der Seelen bei der christlichen Liebe, nicht um die Sympathie der Nerven. Gleich als wenn hinter einem sanften Mädchenkopf „mit schwarzen Sammtwimpern" u. s. w. keine Xantippe lauern könnte, gibt in den Romanen das glatte, etwas sehnsüchtige Gesicht, der schlanke Wuchs, die Grazie der Bewegung, das perlweiße (oft falsche) Gebiß den Ausschlag für eine ewige Verbindung; wenigstens wird uns das Alles als ausschlaggebend aufgezählt, ohne daß wir auch nur wissen, wessen Charakters diese holde Statue sein wird, wenn erst Leben in sie gefahren. Eine erste, meist zufällige Begegnung — und gleich ist das Feuer im Dach; von weiterer Prüfung ist selten die Rede, wenigstens ist uns kein Roman erinnerlich, in dem der Held die Heldin verlassen, weil er oder sie im Umgange schließlich entdeckt hätten, ihre Charaktere seien nicht für einander geschaffen. Solche Reflexionen kommen gewöhnlich erst nach den Flitterwochen — und mit ihnen das unsägliche Elend.

[1] Freilich nicht in der Weise, wie es in der unter diesem Titel veröffentlichten Novelle im neuesten Jahrgang der Alten und Neuen Welt geschieht. R. C.

Nach der Charakter-Convenienz, von der zuweilen noch wohl die Rede ist, kommt in einem christlichen Roman die Frage über den religiösen Standpunkt der künftigen Gatten. Der Jüngling mag noch so poetische Liebesabenteuer bestehen, noch so hohe Phrasen deklamiren: hat er keinen religiösen Halt, so wird ihn kein vernünftiges Mädchen schätzen und lieben. Gerade aus dieser Quelle schöpfte der Altmeister eine der schönsten Scenen seines „Faust", denn was ist rührender und poetischer als das Examen, welchem Gretchen den gelehrten Doctor unterzieht? Man halte übrigens diese Sache nicht für überflüssig, selbst bei einem katholischen Leserkreis. Wie manche Ehen sieht man schließen, bei denen man sich sofort an die vielen Romane und Romanzöglinge erinnert, die auch an alles Andere denken, aber nur nicht, ob der Mann, dem sie ihr Leben anvertrauen, ob die Frau, mit der sie sich verbinden, mit Gott in Frieden leben. Und warum sollte das ein christlicher Roman nicht auch schildern dürfen, um den Leichtsinn der Jugend in dieser Hinsicht etwas zu bekämpfen?

All' diese bisher angegebenen christlich-poetischen Momente in der Brautliebe würden ganz sicher mehr Wechsel und ernstes Interesse in den Liebesroman hinein bringen. Intriguen und Hindernisse, die auf diesen aus den Charakteren hervorwachsenden Combinationen gründen, würden auch den ernsten Leser ansprechen, weil er mitfühlte und mitlitte, während bei äußeren Verschlingungen einfach die unbefriedigte Neugier und die Phantasie im Spiele ist. Das beste Lob eines Romanes besteht darin, daß man ihn wieder von vorne beginnen kann, selbst wenn man die Fäden der Geschichte noch gegenwärtig hat, weil eben dann erst der ruhige Kunstgenuß beginnt. Dieses Loos aber glauben wir sehr wenigen der Novellen in den beiden Zeitschriften verheißen zu können. Wir wiederholen dafür aber noch einmal, was wir gleich zu Anfang sagten: die Umstände ließen kaum eine höhere Vollkommenheit in Wahl und Aufnahme der Erzählungen zu, und wir können nur von Herzen zufrieden sein mit dem Gegebenen, indem wir der sicheren Hoffnung für die Zukunft leben, daß berufene Dichter im Verein mit den Redactionen sich immer mehr dem katholischen Ideal des Romanes nähern werden.

Die Anforderungen, welche wir an die Erzählungen eines christlichen Journales stellen, mögen vielleicht in ihren Anwendungen etwas hart erscheinen, ungerecht wird sie Niemand finden, wenn er ernstlich der Frage nachdenkt. Unser Zweck bei diesen Ausführungen war nur der, die leitenden Prinzipien in's Gedächtniß zu rufen, damit wir als Katholiken ebenso klar wissen, als unsere Feinde, wohin wir wollen und wo wir stehen. Wir wollen aber — verzeihe man den landläufigen Ausdruck — kein Lesefutter, sondern eine edle, christliche Unterhaltung, die fähig ist, auch ernste höhere Gedanken wachzurufen.

Thuen wir es in Form und Ausführung den emsigsten Gegnern zuvor, aber lassen wir uns durch ihre Technik nicht in unserer Kunst irre machen.

(Schluß folgt.)

W. Kreiten S. J.

Urdeutsch. Historischer Roman von **Conrad von Bolanden.** 2 Bde. VI, 438 u. 408 S. Mainz, Kirchheim. 1875. Preis: *M.* 7.50.

Der alte Spruch: Inter arma silent musae, scheint nicht mehr zu gelten; in dem großen Kampfe wenigstens, der gegenwärtig durch Deutschland hin tobt, machen gerade die Musen nicht den unbedeutendsten Lärm. Was da, vom Dorfpoeten angefangen bis hinauf zu den literarischen Fürsten, gegen „Rom" und für „Germanien", von „deutscher Art" und „deutschem Blut" nicht alles „gesungen und gesagt" wird, wie viel „Gereimtes" und wie viel „Ungereimtes" bald vom tragischen Kothurnos herab, bald aus der Kehle der Sängerin zum Vernichtungskampfe auffordernd auf den deutschen Bühnen ertönt, was Meißel und Pinsel und Stift und Grabstichel schaffen, was im leichten Novellen- und Romankleide zum Kampfe zieht und den Saiten der Lyra entklingt — wer könnte das Alles heutzutage noch überschauen? Wahrhaftig, die Zahl der streitbaren Musen ist Legion! Und all' das wird selbstverständlich von den „Gesinnungstüchtigen" gelobt und, wenn auch nur halbwegs gerathen, als Meisterwerk des ächt-deutschen Genius unter die Sterne versetzt. Wenn man aber „für Rom" einmal mit gleicher Sonne und gleichem Winde kämpfen will und auch die Musen zu Hilfe ruft, dann ist ein vornehmes Achselzucken zu gewärtigen, und das Wort „Tendenzschrift" soll gegen jeden Hieb und Stich von vornherein festen und feien.

Gott sei Dank, haben sich durch dieses Schlagwort unsere literarischen Vorkämpfer, und unter ihnen Bolanden, nicht abschrecken lassen! Tendenzschrift ist im Grunde jede Schrift; denn jeder charakterfeste Mann hat, namentlich in einer Zeit des Kampfes wie die unsere, Tendenz und diese wird unwillkürlich in seine Schriften einfließen, wenn er schreibt, wie es ihm um's Herz ist. Es kömmt nur darauf an, daß man die richtige Tendenz habe und daß man mit ehrlichen Waffen kämpfe. Beides können wir von Bolanden sagen, und so mögen denn unsere Gegner seine Werke immerhin Tendenzschriften nennen: im guten Sinne des Wortes sind sie es.

Mit der Tendenz seines neuesten Werkes, dessen ersten Theil wir zu besprechen haben, hält auch der Autor keineswegs hinter dem Berge. Er will uns zeigen, was die deutsche Nation dem Christenthum zu verdanken hat, dessen Mutterarmen sich die heutige Generation entwinden will. Hiezu soll uns eine Trilogie von Romanen die Culturzustände der Deutschen im altgermanischen Heidenthum, im Mittelalter und in der Neuzeit vor Augen führen. Drei große, diesen Epochen entnommene Sittengemälde: Urdeutsch, Altdeutsch und Neudeutsch, werden uns zeigen, wie die Kirche die Germanen vorfand, was sie aus denselben machte und was diese werden, sobald sie sich von ihr losreißen. Gewiß ein schöner Plan, den wir mit Freuden begrüßen! Die kräftigen Gestalten, wie sie Bolanden zu zeichnen pflegt, heben sich gut ab von dem Goldgrunde geschichtlicher und culturhistorischer Studien und führen eine beredte Sprache, die in ihren Lichtpartien wie in ihren Schlagschatten den Ruhm und die Segnungen der einen wahren christlichen Kirche verkünden.

Der erste Theil dieser Trilogie, Urdeutsch, liegt uns in zwei mäßigen Bänden vor. Bolanden hat mit großem Fleiße ein reiches Material, von Julius Cäsar und Tacitus angefangen bis herab auf die neuesten culturhistorischen Forscher, zusammengetragen und daraus ein farbenfrisches Gewebe gestaltet. Die alten Germanen treten uns, wie sie in Haus und Hof, in Krieg und Frieden leibten und lebten, entgegen, in unbändiger Wildheit bei ihren Kämpfen wie bei ihren tollen Gelagen, aber auch gastfrei, treu und tapfer. Die alte deutsche Götterlehre mit ihren Anklängen an die Uroffenbarung im Weltgerichte und Weltbrande, mit ihren Fabeln und Märchen, mit ihren blutigen Menschenopfern und ihrem Zauber- und Hexenwahn bildet den düsteren religiösen Hintergrund; der Urwald, über den im Sturme Donars Wagen hinbraust, die dunklen Bergriesen, nach denen er seinen feurigen Hammer schleudert, und dazwischen hin und wieder die armseligen Gehöfte der „Frilinge" geben die wilden Scenerien. Ein urdeutscher Herzog, der im Würfelspiel bei Bier und Meth seinem Gaste Haus und Hof und Weib und Kind abgewinnt und der die Götter befragt, wann er am besten den Nachbarstamm mit einem Raubzuge überfalle; altersschwache Greise und Kranke, die sich mit Roß und Sklave durch Thors Hammer erschlagen lassen, um so vom Scheiterhaufen aus die freiwillige Reise nach Walhalla anzutreten; der „Asenstein", der durch Selbstmord und Kindermord befleckt ist; wilde Jagdscenen mit dem Bär und dem grimmigen Wisent; „Tyrs Recht", das den offenen Straßenraub billigt; ein Gaugericht, das uns in die Rechtsanschauungen und die Rechtspflege unserer Ahnen einführt; eine Volksversammlung; eine urdeutsche Hochzeit; das traurige Loos der Sklaven, deren Fesseln auch auf deutschem Boden erst das Christenthum sprengte; die grause Schlacht zwischen den Sueven und Chatten; endlich die schreckliche Blutrache, die den Mord zur Ehrenpflicht macht und edle Geschlechter von Grund aus vernichtet — das Alles zusammengenommen bietet ein vollständiges, freilich furchtbar düsteres, aber wahrheitsgetreues Bild der Culturzustände unserer Ahnen zur Zeit, da auch sie in der Barbarei des Heidenthums und im Schatten des Todes lebten.

Und das Düstere dieses Bildes wird noch greifbarer durch die Schlaglichter, die Bolanden anzubringen versteht. Das Auge ruht gerne auf dem milden Glanze, der den Heiligen umgibt, an dessen Hand wir diese dunklen deutschen Wälder betreten. Da leuchten christliche Liebe, christliche Hoffnung, christlicher Glaube, da kämpft in Gebet und Buße die christliche Tugend mit der alten heidnischen Leidenschaft, Nacht und Nebel weichen allmählich und am Schlusse des Buches bricht in „der Taufe" die Sonne des Christenthums in siegreicher Pracht durch, zugleich in passender Weise zum zweiten Theile der Trilogie überleitend, der uns die deutsche Nation im Strahlenglanz der göttlichen Offenbarung zeichnen soll.

Wie das Sittengemälde sich passend abrundet, so ist auch der die einzelnen Theile desselben verknüpfende Roman recht glücklich erfunden und gut durchgeführt. Der christliche Tribokkerfürst Vithimer freit um die noch heidnische Königstochter Bissula. Aber zwischen dem Geschlechte der Walen, dem

diese entsprossen, und dem fürstlichen Hause der Billing wüthet Blutrache, und Bissula, die mit ihrem jungen Bruder der letzte Zweig des einst blühenden Stammes ist, setzt dem Freier die Bedingung, daß er die Pflicht der Blutrache auf sich nehme. So entsteht der Kampf zwischen der natürlichen Liebe, die das Herz des christlichen Fürsten an Bissula fesselt, und dem göttlichen Gesetze des Christenthums, das Feindesliebe zur Pflicht macht, die Rache verabscheut und den Mord verbietet. In der That ein Kampf, der geeignet ist, den großen Kampf zwischen Heidenthum und Christenthum gewissermaßen zu verkörpern! Und dieser Kampf zwischen Leidenschaft und Gnade wird geführt; „wie ein Löwe in den Verschlingungen der Riesenschlange" sträubt sich die bessere Erkenntniß des Christen und endlich siegt die Gnade. Vithimer, „der Held", hat den Muth, eher der Braut als seiner Christenpflicht zu entsagen. Das Opfer ist gebracht, da fällt ein Strahl der Gnade in das Herz der heidnischen Königstochter und führt ihm als Preis seines Heldenmuthes die geopferte Braut als Christin zu.

Es freut uns, daß uns hier anstatt der bis zum Überdrusse (auch in sogenannten katholischen Romanen) wiederholten Liebeleien einmal ein vernünftiges Verhältniß geboten wird. Vithimer tritt, wie es eines Mannes würdig ist, offen gleich mit den ersten Worten als Freier auf und wirbt um Bissula. Diese stellt die dem Christen unannehmbare Bedingung und nun entsteht der Kampf zwischen Natur und Gnade, und daß dieser geschildert wird und der Dichter bei dieser Schilderung der Schwäche des Menschenherzens Rechnung trägt, daß er seinen Helden wanken und straucheln läßt, finden wir ganz in der Ordnung, da er uns ja auch den Sieg der Gnade über die Natur zeigt. Freilich werden unsere modernen Romanschreiber hohnlachen, wenn sie das Kapitel „Held Vithimer" lesen und da sehen, wie der sieben Fuß hohe Tribokkerfürst durch Gebet und Fasten und Kasteien den Kampf führt. Das ist einmal etwas Anderes als die „elementäre Macht der Liebe", die wie ein blindes Fatum unwiderstehlich die Romanhelden bezwingt, und sie zu den abenteuerlichsten und unglückseligsten Verbindungen mit innerer Nothwendigkeit treibt oder zum Selbstmorde führt. Wahre Liebe kann niemals eine Sünde verlangen; das kann nur die Leidenschaft, die sich in den erlogenen Mantel der Liebe hüllt, und den Versuchungen der Leidenschaft, sie mag sich nennen wie sie will, muß der Christ so entgegentreten, wie ihn sein göttlicher Meister in der Wüste belehrte.

Die Charaktere sind scharf und richtig gezeichnet. Vithimer ist eine fürstliche Erscheinung, offen und ohne Falsch, tapfer und voll Edelsinn. Bissula, die heidnische Jungfrau, gleicht in ihrem glühenden Rachedurst, dem sie Alles opfert, jenen grimmigen Königinnen im Nibelungenliede; sie hat einen hohen, stolzen Sinn, der, einmal von der Gnade durchdrungen, sich herrlich entfaltet. Ihr Bruder Hermanreich ist das Ideal eines heidnisch-germanischen Jünglings; Bruderliebe, Freundestreue, aber auch blutige Rachsucht füllen sein Herz. Der hl. Martin wird als eine hehre Gestalt und vielleicht etwas zu ätherisch gezeichnet. Ganz besonders anziehend ist die Scene, wo er die Kinder unterweist und sie das schöne Liedchen von Bethlehem singen lehrt.

Auch die untergeordneten Rollen, der etwas komische Diener St. Martins, der eifersüchtige Billing Katuwald, der Chattenherzog, die beiden Blodmänner und namentlich die teuflische Hexe Veleda sind gut durchgeführt. Der alte Söldling Arminius Lupus, der aus den römischen Feldlagern heimkehrte, um zu sterben, wo er geboren wurde, und nun gleich cynisch über die Götter Roms und Germaniens redet, hätte vielleicht fruchtbarer in das Ganze verwebt werden können, als es geschah.

Mitunter will es uns scheinen, als ob Bolanden die Farben doch etwas zu grell auftrüge. Wenn z. B. Vithimer so sehr in sein Liebesleid und in die Gedanken an Bissula verstrickt ist, daß er, der Jäger auf dem Anstande, wo ein Büffel, schnaubend und den Grund aufwühlend, auf ihn losstürmt, mit schlaff herabhängenden Armen an einen Baum gelehnt steht und das wilde Thier gar nicht bemerkt — so scheint uns das doch etwas stark. Auch das „Schlachten" — der Titel ist glücklich gewählt: „Ein Schlachten war es, keine Schlacht zu nennen" — wo sich Sueven und Chatten gegenseitig buchstäblich bis auf den letzten Mann erschlagen, und ähnliche Auftritte, kommen uns etwas übertrieben vor. Die Scene, wo sich Bissula vor den Augen Vithimers dem Auerochsen entgegenwirft, scheint ebenfalls psychologisch nicht gerechtfertigt; sie erinnert uns vielmehr sehr stark an die moderne Effecthascherei. Natürlicher wäre es gewesen, wenn Bissula später, wo Vithimer für sie verloren ist, wo das Gerücht geht, sie wolle den Todessprung vom Asensteine thun, einen ähnlichen Entschluß gefaßt hätte. Auch die Katastrophe, so berechtigt sie ist, scheint uns wenigstens in dem urplötzlichen Erscheinen des hl. Martin zu unvermittelt. Doch es ist nicht so wohl Bolandens, als vielmehr unserer Leserwelt Schuld, deren Geschmack durch unaufhörlich wiederholte Theatereffecte gründlich verdorben ist, wenn auch er, nur um gelesen zu werden, den Anforderungen classischer Darstellung seine Opfer bringen muß. Andere kleine Mängel, die sich vielleicht in Folge etwas zu rascher Arbeit einschlichen und die unter dem Eindrucke des Ganzen verschwinden, wollen wir übergehen. Es kömmt dem Autor offenbar nur darauf an, seiner Idee in großen und drastischen Zügen — wir möchten fast sagen, „mit breitem Pinsel" — einen entsprechenden Ausdruck zu geben, und das ist ihm vollkommen gelungen.

Die Sprache ist fließend, bilderreich und kräftig, nur möchte der Ausdruck hin und wieder doch etwas zu realistisch sein. Namentlich wird der Mangel an Reinlichkeit bei unseren Urahnen fast derb gezeichnet. Doch mögen wir dieß Alles eher ertragen, als den moralischen Unrath, der uns heutzutage nur zu gewöhnlich mit den duftigsten Blumen umkränzt in Roman- und Novellenform geboten wird. Bolanden hat in dem vorliegenden Buche auch da, wo er die Sittenlosigkeit des Heidenthums schildert, in schonender Weise Maß gehalten. Reife Leser werden nichts Anstößiges finden. Für diese ist es ganz gut, daß ein- für allemal Phrasen in ihrer Hohlheit gezeigt werden, die von der „reinen Unschuld jener jungfräulichen Stämme" faseln, „deren herrlicher Aufschwung durch das Christenthum so beklagenswerth gehemmt wurde". Freilich bedingt die Berührung solcher Saiten, auch wenn

sie in noch so zarter Weise geschieht, daß das Buch nicht ohne Weiteres für die Jugend geschrieben sein kann. Bolanden ist eben — wir wiederholen es — Volksschriftsteller, nicht Jugendschriftsteller.

Gewiß wird das Buch in seiner populären Weise manche falsche Urtheile, die sonst über die Culturstufe der alten Germanen gang und gäbe waren, berichtigen und klar darthun, daß wir auch sie als Barbaren betrachten müssen, welche erst die Segnungen des Christenthums auf sittlichem wie auf socialem Gebiete zu einem menschenwürdigen Leben erhoben. Möge uns bald die Freude werden, den zweiten Theil der Trilogie, „Altdeutsch", zu begrüßen! Die Zeit der hohen Dome, der stolzen Burgen, der freien Städte, der stillen Klöster, die Zeit, wo die heilige Kirche die Kaiser krönte und den letzten Unterthan beschirmte, die Zeit, wo das heilige römische Reich deutscher Nation, vom Christenthume geformt und durchdrungen, unser Volk an die Spitze aller Völker stellte — welch' herrlicher Vorwurf für die in Sittenschilderung und Erzählung so erfahrene Feder Bolandens!

Jos. Spillmann S. J.

Drei Perlen der neulateinischen Poesie. Sannazaros Parthenias (Christi Geburt). Epopöe in drei Gesängen. — Dessen Nänie auf Christi Leiden. — P. Dondin's Simsons Spiel und Tod. Mit dem Original zur Seite metrisch übertragen und den Freunden classischer christlicher Epik und Lyrik gewidmet von **Th. A. Faßnacht.** Leutkirch u. Leipzig, R. Roth, 1875. 8°. XVIII u. 213 S. Preis: *M.* 3.; in Leinwand mit Goldschnitt: *M.* 4.

Drei Perlen! Perlen finden leicht Liebhaber, falls sie ächt und billig zu haben sind. Die drei hier dargebotenen sind beides und dürfen darum, trotz mangelhafter Einfassung, allen bestens empfohlen werden, denen sie Herr Faßnacht gewidmet hat. Im Vorwort beklagt der Herausgeber die übermäßige Vernachlässigung auch der besseren und besten neulateinischen Dichtungen. Man braucht nur eine der vorliegenden zu lesen, um diese Klage vollkommen begründet zu finden und das Verlangen in sich zu wecken, seinerseits derselben nach Vermögen abzuhelfen.

Der Hauptbestandtheil unserer Sammlung ist das erste Stück, ein nach Form und Inhalt hervorragendes Meisterwerk, welches alle Kenner vom Tage seines Erscheinens bis zur Stunde als solches anerkannt haben. Zwar haben einzelne Stellen, wo der Dichter Antiquar wird, für die Mehrheit der Leser gewiß wenig Interesse. Auch belächelt der moderne Leser jenen grillenhaften Purismus der Renaissance, der sich scheut, die Heldin des Gedichtes auch nur einmal bei ihrem eigenen Namen zu nennen. Anstößig ist ferner die unzeitige und unschickliche Anwendung der altheidnischen Mythologie in einem rein christlichen Stoffe, wie sie hier im Übermaß stattfindet. Man mag den Dichter entschuldigen wie man will, dieser Mißbrauch schmälert die Würde des Gegenstandes und läßt einen gewissen Mangel an tieferer Auffassung der dar-

gestellten christlichen Geheimnisse unangenehm empfinden. Wenn das Gedicht in allen seinen Theilen an des Dichters Vorbild Virgil erinnert, so wird man leicht zugeben, daß dieser Umstand nicht so fast den Werth des Werkes selbst, als vielmehr nur das Verdienst des Auctors zu beeinträchtigen vermag.

Im Übrigen ist die Parthenias durch classische Formvollendung — 20 Jahre hat der Meister unter Beihilfe eines feinfühligen Freundes und unnachsichtigen Orbilius an der Form gefeilt —, durch geniale Erfindung, durch überraschend reiche Entfaltung des anscheinend so einfachen Stoffes und ächt dichterischen Gehalt ausgezeichnet und bietet die genußreichste Lectüre.

Auch das zweite und dritte Stück der Sammlung sind, obschon minder bedeutend, doch in ihrer Art vollendet. Der Dichter des Simson besitzt zwar nicht dieselbe Meisterschaft im lateinischen Versbau, wie Sannazaro, weiß aber doch seinen Stoff ebenso künstlerisch zu gestalten und namentlich die disparaten herkulischen Arbeiten seines Helden mit seinem tragischen Untergang in ein vollkommen einheitliches Ganze zu verarbeiten.

Die deutsche Übersetzung ist im Ganzen ebenso gewandt als treu und gewährt dem des Lateinischen unkundigen Leser, wenn auch nicht gleichen, so doch immer noch reichen Genuß. Erleichtert wird das Verständniß für beide Klassen von Lesern durch die beigefügten Inhaltsangaben und Anmerkungen, sowie durch die beiden Einleitungen, von denen die eine (S. IX—XVIII) mit Sannazaro's Leben und Schriften, die andere (S. 153—162) mit dem historischen Inhalt des Simson bekannt macht. Da Herr Faßnacht keinerlei Notizen über den Verfasser des letztern sich verschaffen konnte, so wollen wir hier einige beifügen. Wilhelm Dondini (nicht Dondin) wurde 1606 zu Bologna geboren, trat 1627 in den Jesuitenorden, lehrte zu Rom siebenzehn Jahre lateinische und griechische Beredsamkeit, zwölf Jahre Exegese, und war, nach de Backer, 1676 noch am Leben. Er veröffentlichte verschiedene lateinische Reden und größere lyrische und lyrisch-epische Gedichte (Carmina, zuerst in Rom 1652, dann 1655 in Venedig u. a. ö.). Später wandte sich P. Dondini der Historiographie zu und schrieb, als Fortsetzung des Bellum belgicum des bekannten Famian Strada, eine Historia de rebus in Gallia gestis ab Alex. Farnesio (ed. in fol. Romæ 1673 und mehrmals in Deutschland). Schade, daß die Gedichtsammlung Herrn Faßnacht nicht vorlag! Sie enthält, wie den Samson ludens, so unter andern eben so schönen Poesien auch einen Klaggesang auf Christi Grab, den es recht interessant gewesen wäre, mit der Sannazaro'schen Nänie zu vergleichen.

Nachdem wir das Verdienst des Herrn Herausgebers und Übersetzers hervorgehoben, müssen wir nun auch, im Interesse des Verfassers und seines Publikums, die Schattenseite seiner Publikation erwähnen, was wir vorhin „mangelhafte Einfassung" seiner Perlen nannten. Die Poeten nämlich setzen sich gar zu leicht über Manches hinweg, was ihnen unwesentlich scheint, was aber wir andern prosaischen Menschenkinder nicht vermissen mögen und darum unnachgiebig reclamiren. Wie es die Urauctoren mit dem Druck ihrer Schriften gehalten, geht uns weiter nichts an. Der heutige Herausgeber aber soll den Originaltext möglichst correct wiedergeben, der Übersetzer

mit seinem Vorbild in allen guten Eigenschaften wetteifern, der Schriftsteller seinen Stil und seine Druckbogen zum allermindesten so weit besorgen, daß er die Geduld des Lesers auf keine allzu harte Probe stelle. Auf diese Probe nun läßt es Herr Faßnacht, der die aufgezählten Pflichten sämmtlich übernommen, allzu oft und allzu verwegen ankommen. Er macht wenig Federlesens mit Interpunktionszeichen und Druckfehlern, mögen dieselben noch so verwirrend und sinnstörend sein und die Versformen noch so jämmerlich zurichten! Am besten kommt der Leser noch weg, wenn z. B. im II. Gesang der Parthenias die lateinischen Hexameter von 408—420 durch kein anderes Steinchen als ein kleines, an der Stelle noch überflüssiges Komma in ihrem Laufe gehemmt werden! Allerdings ist 420 ein Druckfehler statt 415; aber auch so noch hat der Leser lange genug freie Hand. Wie aber, wenn z. B. III. 135 ein Komma ihn lehrt, daß Steine und Hirten ihr Haupt erheben? wenn anderswo ein Constructionsfehler die unglückliche Juno in eine Bärin verwandelt, oder berichtet wird, das Bärengestirn sei von den Alten mit einem von Wagen gezogenen Ochsen verglichen worden? Welche Schwierigkeit auch nur ein verdruckter Buchstabe bereiten kann, bezeugt uns der Herausgeber selbst. Er fand an einer Stelle seiner Vorlage toa-Arabia und conjecturirte geistvoll, aber sicher nicht ohne längeres Suchen: thya-arabia, während toa einfach für tota stand. Solche und noch gröbere Steine des Anstoßes aber legt seine Ausgabe dem Leser überall in den Weg, so daß gar oft ohne Conjecturalkritik nicht durchzukommen ist, und die ist doch nicht jedermanns Sache oder Lust. So wird dem Herrn Verfasser nichts übrig bleiben, als seinem Büchlein nachträglich noch ein correctes Druckfehlerverzeichniß beizugeben. Bei dieser Gelegenheit läßt sich denn auch manchem deutschen Hexameter ein überzähliger Fuß amputiren und anderswo ein fehlender einsetzen.

Über den deutschen Hexameter wäre hier noch Manches zu sagen, woran die Gegenüberstellung des lateinischen erinnert. Wir begnügen uns mit der Bitte an den Herrn Verfasser, seiner Leichtigkeit und Gewandtheit selbst etwas zu mißtrauen und gerade Sannazaro in der Handhabung der Feile sich zum Muster zu nehmen, nicht nur im Versbau, sondern auch in der Abfassung der Noten und selbst des „General-Registers". Hinsichtlich der Übertragung möchten wir dem Herrn Übersetzer insbesondere rathen, auf die angemessene Würde der Darstellung mehr zu achten, Flickwörter sorgfältiger zu meiden und die Neigung, Epitheta mit oder gar ohne Artikel als Apposition nachzusetzen, nicht zur unleidlichen Manier werden zu lassen.

Man sieht, die gerügten Mängel kleben durchgängig nur der äußeren Form an, ohne den Kern der Dichtung wesentlich zu schädigen; wir haben uns nur deßhalb mit denselben eingehender befaßt, weil wir wünschen und hoffen, daß der Herr Verfasser noch manch' andre Perle derselben Gattung wieder zu Ehren bringe. Der materialistische und pseudoliberale Zeitgeist ist ein Todfeind des poetischen Geistes und das gerade Gegentheil idealer Erhebung, er führt naturgemäß zur Brutalität und Verthierung. Um so mehr muß allen Denjenigen, deren bessere und edlere Natur sich vor einem solchen Ausgang sträubt, jedes Mittel willkommen sein, welches die Richtung des

Geistes nach seiner wahren Heimath, nach dem Reich des Idealen hin zu fördern vermag; und ein solches Mittel ist jede ächte, zumal jede vom christlichen Hauche durchwehte Dichtung.

Zum Schlusse erlauben wir uns noch, Herrn Faßnacht auf einen französischen Vorgänger aufmerksam zu machen, in dessen Schriften er manchen Aufschluß über neulateinische Literatur und mancherlei Hilfe bei der Bearbeitung einschlägiger Werke finden kann: es ist der geistreiche und allseitig gebildete Pfarrer von St. Thomas d'Aquin zu Paris, Souquet de Latour, welcher u. a. Claudian, Statius, Ceva, Vida und Sannazaro bearbeitet hat.

W. Fox S. J.

Die Glaubens- und Sittenlehre der katholischen Kirche. Dargestellt von **Dr. H. Rolfus** und **F. J. Bründle.** Einsiedeln, Benziger. 1875—1876. 4°. In 25 Lieferungen à 50 *Pf.*

Das katholische Leben der deutschredenden Nationen ist, so scheint uns, durch das vorliegende Werk wieder um ein Bedeutendes gefördert. Dem trefflichen Buche gibt der hochwürdigste Bischof von St. Gallen mit folgenden Worten das Geleit: „Ursachen der Menge nach haben leider vielerorten den beklagenswerthen Übelstand in den Pfarrgemeinden herbeigeführt, daß der Nachmittagsgottesdienst, insbesondere die Christenlehre an den Sonntagen von Seite der Jugend und der Erwachsenen immer seltener besucht, der christliche Unterricht immer mehr vernachlässigt wird und dieß in einer Zeit, wo, wie in der gegenwärtigen, mit den ausgesuchtesten Mitteln des Truges und der Bosheit die katholische Religion und Kirche bekämpft und ein fast undurchdringlicher Qualm von Lästerungen und Irrthümern, zahllose Seelen betäubend, über die Welt verbreitet wird“ ... Den Gläubigen ist es daher „zu einem dringenden Bedürfniß geworden, ein religiöses Handbuch zu besitzen, worin sie über die Glaubens- und Sittenlehre, über den Gottesdienst, die Ceremonien und Einrichtungen der katholischen Kirche eine gründliche und faßliche Erklärung, eine passende Widerlegung der entgegenstehenden Vorurtheile und Irrthümer und für die Grundlehren die nöthige Beweisführung finden und daraus in Mußestunden Belehrung und Erbauung für sich schöpfen können. Dem hervorgehobenen Bedürfniß sucht das vorliegende Schriftwerk ... zu entsprechen.“ Dieser Empfehlung des Diöcesan-Bischofs schließen sich an die Empfehlungen der Erzbischöfe von Salzburg und München-Freysing, der Bischöfe, beziehungsweise der Ordinariate von Ermeland, Eichstätt, Rottenburg, Paderborn, Augsburg, Trier, Chur, Basel, Breslau, Münster, Limburg, Laibach, Brünn, St. Pölten, Budweis, Luxemburg, Milwaukee, Detroit, Fort Wayne. So zahlreiche und bedeutende Empfehlungen, deren einige sich auf die bisher erschienenen Lieferungen, andere, wie es scheint, bereits auf das ganze Werk beziehen, werden demselben eine weite Verbreitung sichern. Und in der That, das Buch verdient dieselbe!

Es ist unseres Wissens das erste Unternehmen dieser Art, welches mit so reicher Ausstattung an Illustrationen — es werden deren 480 sein auf

1056 Seiten — eine umfassende Erörterung, nicht bloß der Hauptglaubenswahrheiten, sondern auch mancher andern religiösen Fragen verbindet, welche grade in unserer Zeit auch den Laien einigermaßen bekannt sein sollten. So wird der Beweis, daß Petrus in Rom gewesen, trefflich behandelt; der Darwinismus und die Abstammung des Menschengeschlechts von einem Paare werden recht gut erörtert. Eine Beschreibung des Sprachenfestes in der Propaganda gibt eine herrliche Illustration zu der Katholicität der Kirche; die Apostolicität derselben wird durch Beifügung des chronologischen Verzeichnisses der Päpste vom hl. Petrus bis zu Pius IX. plastisch einem Jeden vor Augen gestellt, und die so viel ventilirte Honoriusfrage findet bei der Unfehlbarkeit ihre solide Erörterung; die Heiligkeit der Kirche bietet Anlaß, den Kanonisationsproceß zu beschreiben, und durch das ganze Buch hin finden sich Züge aus dem Leben der Heiligen eingewebt. Wir glauben demnach nicht zu übertreiben, wenn wir sagen: das Buch ist ein äußerst nützliches Compendium katholischen Lebens und Denkens, ganz geeignet, eine Familie selbst in der Abgeschiedenheit amerikanischer Urwälder in warmem geistigen Contakt mit der katholischen Welt zu erhalten.

Uns liegen bis jetzt die 20 ersten Lieferungen vor; sie enthalten den ersten Theil „Vom Glauben", den zweiten „Von den Geboten", und den Anfang des dritten „Von den Gnadenmitteln". Der Stoff ist in den einzelnen Fragen derart geordnet, daß zunächst ein „Unterricht" über den Gegenstand gegeben wird, und hierauf unter dem Titel „Zur Erwägung" Verschiedenes folgt, nämlich: 1) Stellen aus der hl. Schrift, 2) aus den hl. Vätern, 3) Beispiele, 4) Gleichnisse. Diese Anordnung ist indeß keineswegs schablonenmäßig stets dieselbe, sondern wechselt mit mancherlei anderer Gruppirung, wie sie der Stoff grade an die Hand gibt. Sehr nützlich scheint uns die Beifügung der Väterstellen, welche den Leser mit Beweismaterial gegen manchen Angriff der Häresie versieht; besonders freut es uns auch, bei einigen wichtigeren Stellen das Todesjahr des Kirchenvaters vermerkt zu finden; wir würden dieß gern noch häufiger gesehen haben, damit jedem Katholiken von Kindheit an möglichst lebendig eingeprägt wird, wie man im ersten, zweiten und dritten Jahrhundert bereits dasselbe geglaubt hat, was man im neunzehnten Jahrhundert lehrt.

Diesem so wichtigen Zweck, von Kindheit an die richtigen Anschauungen tief in's Herz zu prägen und von vornherein all' jenen akatholischen Geschichtsfälschungen entgegenzutreten, dienen, wie uns scheint, in nicht zu unterschätzender Weise viele der Holzschnitte, z. B. „Die Feier der hl. Messe in den Katakomben" (S. 83), „Die Mönche pflegen die Wissenschaft" (S. 64), „Martertod des hl. Petrus" (S. 52), „Petrus und Paulus im Kerker" (S. 322). Weniger will uns in dieser Beziehung die Illustration (S. 487) gefallen: „Die Franzosen plündern den Dom von Speier"; denn es will uns bedünken, der Franzosenhaß in Deutschland bedürfe eher einer Abschwächung als einer Schärfung. Auch hätten wir das Bild (S. 485) „Götzendienst" nicht ungern vermißt.

Daß in einem Werk von solchem Umfange hie und da ein lapsus calami

vorkommt, ist begreiflich; auf einige derselben, die uns beim Durchblättern aufstießen, dürfen wir wohl im Interesse fernerer Auflagen aufmerksam machen; um so mehr, da dogmatische Genauigkeit von der größten Wichtigkeit ist für ein katechetisches Werk. So heißt es (S. 213): „Joseph selbst scheint früh vom Herrn zu sich genommen worden zu sein, denn er erscheint nach der Geburt nur noch als der Hüter auf der Flucht nach Ägypten und als Führer auf der Heimreise nach Nazareth"; der Verfasser hat im Augenblick, wo er dieß schrieb, wohl nicht an die Worte gedacht, welche die Mutter Gottes an ihren zwölfjährigen Sohn richtet: „Dein Vater und ich haben Dich mit Schmerzen gesucht" (Luk. 2, 48). Übrigens erscheint auf derselben Seite das Bild des hl. Joseph neben dem des zwölfjährigen Jesus. — Bei der trefflichen Schilderung der zweckmäßigen Einrichtung der Erde (S. 90) wird die größere oder geringere Entfernung von der Sonne statt der verschiedenen Stellung zu ihr als Ursache der Jahreszeiten angegeben. — Auf S. 304 heißt es bei Gelegenheit des ersten Pfingstfestes: „Es wurde kein neues Gesetz gegeben; das auf Sinai gegebene Gesetz sollte auch fortan der Ausdruck seines Willens sein." Dieß könnte leicht zu der irrigen Vorstellung Anlaß geben, als habe das mosaische Gesetz auch nach den Zeiten Christi seine Geltung behalten, oder wohl gar auf die ganze christliche Welt ausgedehnt, und als sei die Legislation Christi nicht ebenso eigentlich eine Legislation, wie die mosaische; während doch in der That der alte Bund mit Christus erloschen ist, und selbst die zehn Gebote nicht als Theil der mosaischen Gesetzgebung, sondern als Ausdruck des natürlichen Gesetzes gelten, und, was die Fixirung des Sonntags betrifft, wie der Verfasser (S. 321) selbst bemerkt, auf einem Kirchengebote beruhen. Vor Allem möchten wir das Fortbestehen der sinaitischen Gebote nicht, wie es S. 74 geschieht, mit der Unveränderlichkeit Gottes in Verbindung bringen. — Daß Tödtung eines Andern zum Zweck der Selbstvertheidigung nur bei einem Angriffe auf's Leben erlaubt sei (S. 346), ist wohl ein wenig zu strenge. — Etwas zu allgemein ist (S. 346) die Behauptung, daß außer der katholischen Kirche keine gültige Bischofsweihe bestehe; denn die griechischen und russischen Schismatiker haben bekanntlich gültige Weihen. — Die Darstellung der Amtsrechte des Papstes (S. 322) könnte, so scheint uns, den weniger unterrichteten Leser leicht zu der Auffassung verleiten, als sei im Papste nicht die ganze Fülle der Kirchengewalt, soweit diese menschlichen Rechtes ist, sondern nur eine beschränkte Summe einzeln aufzuzählender Rechte. Als Amtsrechte werden nämlich nur derartige einzelne Rechte angeführt, z. B. Oberaufsicht, sodann „das Recht, aus eigener Machtvollkommenheit thun zu lassen, was von denen vernachlässigt wird, deren Obsorge es sein sollte", u. s. w. Wir würden es vorgezogen haben, an der Hand des Vaticanum das allgemeine Princip voranzustellen, nach welchem die ganze Fülle der Kirchengewalt im Papste ruht; als einzelne Ausflüsse derselben konnten dann beispielsweise jene verschiedenen Einzelrechte aufgeführt werden.

Auch eine etwas andere Ausdrucksweise hätten wir bei der Unfehlbarkeitsfrage (S. 363) gewünscht. Zunächst ist es bekannt, daß die Unfehlbarkeit (sei es des Papstes allein oder des Papstes mit dem Concil) nicht bloß dort

eintritt, wo religiöse Wahrheiten direkt in Frage kommen, sondern ebensowohl, wo es sich nur indirekt um solche handelt, während direkt nur Fragen etwa der Astronomie oder des Staatsrechts berührt werden. Derartige an sich nicht religiöse Fragen können nämlich indirekt eine religiöse Bedeutung erhalten, entweder weil sie die nothwendigen Vorbedingungen sind, um zum Glauben zu gelangen (motiva credibilitatis), oder weil Einwendungen gegen den Glauben daraus entnommen werden. Der Syllabus bietet viele derartige Beispiele. Sobald nun der Papst mit der Absicht, die ganze Kirche zu verpflichten, eine auch an sich nicht religiöse Frage, etwa die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Darwin'schen Theorie, oder das Legitimitätsprincip im Staatsrecht, zur Entscheidung bringt, so ist er auch hierin unfehlbar, man schuldet ihm Unterwerfung, und man hat nicht erst zu prüfen, ob die an sich etwa naturwissenschaftliche Frage auch den erforderlichen Zusammenhang mit Glauben oder Sitten besitze. Diese Prüfung steht vielmehr dem Papste zu, und er ist in dieser Grenzregulirung unfehlbar. In dieser Hinsicht könnten nun weniger Unterrichtete vielleicht irre geleitet werden durch folgende Worte des Verfassers: „Auf das Gebiet anderer Wissenschaften, wie Naturwissenschaft, Staatsrecht u. s. w., kann und will die päpstliche Unfehlbarkeit nicht ausgedehnt werden" (S. 363). Der Theologe supplirt hier freilich von selbst mit dem Verfasser in Gedanken die Worte: „insoweit Naturwissenschaft oder Staatsrecht das Gebiet der Religion nicht berühren". Für den Laien aber wäre es vielleicht ganz zweckmäßig gewesen, diese Worte ausdrücklich hinzuzufügen. Es geht eben mit der Lehrgewalt, wie überhaupt mit der Jurisdictionsgewalt der Kirche, deren Theil die Lehrgewalt ist: direkt bezieht sich dieselbe nur auf religiöse Dinge; indirekt aber auch auf Zeitliches, welches mit dem Religiösen unzertrennlich verwachsen ist. Das Conscriptionswesen z. B. ist an sich etwas Zeitliches; kommt aber die Conscription des Klerus in Frage, so tritt die Beziehung zur Kirche ein, welche dieser kraft ihrer indirekten Gewalt das angeborene Recht zum Einschreiten, auch in zeitlichen Dingen, verleiht.

Ähnlich möchten wir, um Mißverständnissen vorzubeugen, einen anderen Ausdruck sehen für dasjenige, was der Verfasser als dritte Bedingung aufstellt, um zu erkennen, was ein Ausspruch ex cathedra sei. Er sagt: „Fast selbstverständlich ist es, und doch so oft übersehen, daß die Aussprüche des Papstes weder mit der hl. Schrift noch mit der Tradition im Widerspruche stehen dürfen" (S. 363). Wir möchten nämlich diesen Punkt nicht für eine Bedingung, sondern vielmehr für eine Eigenschaft des Ausspruchs ex cathedra halten, und demgemäß das „dürfen" am Schluß jener Worte in „können" verwandeln. Der praktische Unterschied ist dieser: Falls jener Nicht-Widerspruch eine Bedingung ist, so haben die Gläubigen, bevor sie sich unterwerfen, das Vorhandensein derselben zu prüfen. So gut, wie sie prüfen müssen, ob die ihnen vorgelegte Glaubensentscheidung wirklich vom Papst herrührt, sowie zweitens, ob sie der Kirche mit der Absicht, zum Glauben zu verpflichten, vorgestellt wird, und nicht etwa nur eine gelegentliche private wissenschaftliche Äußerung des Papstes enthält, so gut müßten die Gläubigen drittens vor ihrer Unterwerfung auch prüfen, ob der Papst durch seine Entscheidung nicht

irgendwie mit Schrift oder Tradition in Widerspruch getreten sei. Sie müßten es um so mehr, da der Verfasser nach Aufzählung der einzelnen Bedingungen hinzufügt: „Nur dann, wenn alle diese Bedingungen erfüllt sind, hat der Papst als unfehlbarer Lehrer gesprochen. Fehlt eine einzige dieser Bedingungen, so fällt auch der Begriff der päpstlichen Infallibilität weg.“ Es liegt aber auf der Hand, daß solches Verfahren uns ganz zu dem protestantischen Subjectivismus führte, und daß auf diese Weise die Unfehlbarkeit vollständig die von Gott gewollte Bedeutung verlöre; denn sie ist ja gerade bestimmt, durch die Autorität der Kirche auch Denen Glaubensgewißheit zu verschaffen, welchen zu eigenen skripturistischen Studien Zeit oder Fähigkeit fehlt. Ist dagegen jener Nicht-Widerspruch keine Bedingung, sondern nur eine Eigenschaft der päpstlichen Unfehlbarkeit, so schließt der Gläubige etwa in folgender Weise: Der Papst hat definirt, daß Maria ohne Erbsünde empfangen sei: also steht in der hl. Schrift nichts, was dem widerspricht. Er braucht aber sein Urtheil nicht zu suspendiren, bis er nach Durchlesung der hl. Schrift sich von jenem Nicht-Widerspruch überzeugt hat. — Hierbei bleibt freilich auch das bestehen, daß jener Nicht-Widerspruch mit der hl. Schrift ein negatives Kriterium bildet, ähnlich wie der Nicht-Widerspruch mit Wahrheiten der Astronomie, so daß ich etwa in folgender Weise zu schließen berechtigt bin: Es steht durch die Astronomie jetzt fest, daß die Erde sich um die Sonne dreht: also gibt es keinen päpstlichen Katheder-Spruch, welcher das Gegentheil besagte [1].

Doch genug dieser Diskussionen! — Die Verfasser werden uns hoffentlich das Eingehen auf diese Einzelnheiten und unsere theilweise abweichenden Ansichten nicht verübeln, vielmehr nur unser großes Interesse an dem so ungemein nützlichen Werke daraus entnehmen. Wir wiederholen, daß wir das Buch mit Freuden als eine Wohlthat für das katholische Volk begrüßen, zumal in jetziger Zeit, wo der Unterricht in den Wahrheiten des Christenthums sich mitunter an den häuslichen Herd zurückzuziehen gezwungen ist. Das Buch ist so recht eigentlich ein Familienbuch, die Eltern und die erwachsenen Söhne und Töchter werden mit Vergnügen an den langen Winterabenden in demselben lesen; die Kinder freuen sich an den schönen Holzschnitten, der Kranke findet in demselben leichte und tröstende Unterhaltung, und das „Familien-Register“ im Anfange des Buches sichert diesem das Vorrecht, von Geschlecht zu Geschlecht sich als Erbstück der Familie zu erhalten.

---

[1] Hettinger, Kirchliche Vollgewalt. S. 195, 200. Heinrich, Dogmatik. II. S. 260. Hergenröther, Kirche und Staat. S. 932 ff.

L. v. Hammerstein S. J.

Miscellen.

Zur Schulfrage in England. Niemand kann es sich verhehlen, daß eine religionslose oder religionsfeindliche Zwangsschule das Gedeihen, ja sogar den Fortbestand der katholischen Kirche in einem Lande ernstlich zu gefährden im Stande ist. Daher rechnen auch diejenigen kirchenfeindlichen Organe, welche den gegen die Kirche ergriffenen Maßregeln der Ausnahmegesetzgebung keinen Beifall zollen, darauf, daß vermittelst Schule und Erziehung die Überwindung, resp. Beseitigung, des kirchlichen Einflusses und der Untergang des Glaubens zwar langsamer, aber desto sicherer und nachhaltiger erreicht werde. Nicht so selten sind Äußerungen, die besagen, die gegenwärtige Generation der Katholiken sei eben zu tief in den klerikalen Vorurtheilen befangen, man müsse sie daher aufgeben, aber dafür die volle Kraft der Thätigkeit auf die Jugend richten und diese durch die Schule für das Verständniß der Culturaufgabe heranziehen. Und gewiß, prüft man die Vorgänge der letzten Zeit auf dem Gebiete des Volksschulwesens, so ist die bange Ahnung nicht ungerechtfertigt, daß dieser Plan des Liberalismus mit staatlichem Hochdruck verwirklicht werden könne. Thatsachen liegen vor, die als Wetterleuchten den nahenden Sturm auf die katholischen Schulen anzukündigen nur zu sehr geeignet erscheinen. Daher ist es so nothwendig, gegenwärtig in Deutschland die Unterrichtsfreiheit zu erstreben, damit es den Katholiken wenigstens ermöglicht werde, für ihre Kinder Privatschulen zu gründen, wenn alle öffentlichen Schulen confessions-, d. h. religionslos geworden sind. Allerdings wird das den deutschen Katholiken schwere Opfer kosten; aber diese Opfer an materiellen Gütern kommen wohl nicht in Betracht, wenn es sich um den Schutz der ewigen Güter für die katholische Jugend handelt. Wir sind überzeugt, daß unsere deutschen Katholiken sich in dieser Beziehung nicht von den katholischen Nordamerikanern und den katholischen Engländern übertreffen lassen werden, von denen die ersteren, obgleich sie für den Unterhalt der confessionslosen Freischulen von Staatswegen beisteuern müssen, dennoch beinahe überall katholische Privatschulen mit großen Kosten gegründet haben. In England aber besteht keine staatliche Zwangsschule; es ist den Katholiken gesetzlich ermöglicht, katholische Schulen nach Belieben und Vermögen zu errichten und katholische Lehrer und Lehrerinnen heranzuziehen und auszuwählen. Die Katholiken Englands müssen zwar für den Unterhalt ihrer Kirchen, ihres Gottesdienstes,

ihrer Geistlichen ganz allein aufkommen; denn staatliche (und stattliche; nämlich 10 Millionen Pf. St., 200 Millionen Mark) Mittel hat nur die staatlich anerkannte officielle Established Church. Diese Nothwendigkeit legt ihnen schon eine große Selbstbesteuerung für kirchliche Zwecke auf, nichtsdestoweniger blühen auch allenthalben katholische Schulen, deren Bestand und Dauer zugleich ein glänzendes Zeugniß ablegt für die Opferwilligkeit der englischen Katholiken und für den Eifer ihres Episkopates und ihres Klerus.

Als Beleg hiefür wollen wir nur aus einer Diöcese, aus der von Westminster, Einiges anführen. Im Jahre 1866 wurde daselbst durch den jetzigen Cardinal-Erzbischof ein Verein in's Leben gerufen, der sich die Schulbildung der armen katholischen Kinder besonders angelegen sein läßt. Zur Errichtung und Aufrechthaltung von niederen und Handelsschulen, von Waisenhäusern und von Seminarien für die Ausbildung katholischer Lehrer war ein ansehnlicher Fond von Geldmitteln erforderlich. Eine beträchtliche Anzahl von Katholiken verpflichtete sich zu einer jährlichen Beisteuer. Der Herzog von Norfolk zeichnete als alljährlichen Beitrag 200 Pf. St., Lord Petre 100 Pf., Andere folgten je nach den Vermögensverhältnissen mit Zeichnungen von 50, 20, 10, 5, 2 Pfund. Außer diesen ständigen Zuflüssen erhält der Westminster Diocesan Education Fund noch durch Geschenke, letztwillige Verordnungen u. dgl. namhafte Zuschüsse. Die Rechnungsablage über das Jahr vom 1. Juni 1874 bis 31. Mai 1875 weist ein Jahreseinkommen nach von 6645 Pf. 18 Sh. (132,918 Mark). Auch in der Liste der Geschenke ist der Herzog von Norfolk mit der Summe von 500 Pf. (10,000 Mark) vertreten. Mit dem Unterrichte in den Armenschulen befassen sich in der Diöcese 20 religiöse Genossenschaften. In den Pfarrschulen zählte man im abgelaufenen Jahr 22,714 Kinder, dazu kommen aus anderen Schulen noch 2023. Am 17. Juni wurde in der Versammlung des Vereins der jährliche Bericht abgestattet. Darin sagt der Cardinal: „In den letzten zehn Jahren sind große Fortschritte gemacht worden, aber Vieles bleibt noch zu thun übrig. Wenigstens 5000 katholische Kinder gibt es noch, über die wir keinen Aufschluß geben können. Auch diese müssen noch aufgesucht werden, und sind sie gefunden, so müssen sie in Schulen untergebracht und daher müssen auch für sie Schulen und Lehrer besorgt werden. Wie soll das aber ausgeführt werden? Nur durch Ihre Beihülfe. Ich habe keine anderen Mittel. Alles was in den letzten zehn Jahren gespendet wurde, ist bis zum letzten Heller aufgewendet worden. Ich habe mein Vertrauen auf die gütige Vorsehung Gottes gesetzt und dieses hat mich nie getäuscht. Auch jetzt ruht all' mein Vertrauen auf demselben Grunde, und um Ihre Herzen zu rühren, rufe ich die höchsten Beweggründe des Glaubens an, die Liebe zu Gott und zu den Seelen, die Dankbarkeit und Großmuth, die Sie dem heiligen Herzen Jesu schulden, die Pflicht der Sühne und der Vergeltung, die Sie dem Heiland gegenüber haben. Die Selbstverläugnung und der Eifer des Klerus hat Tausende von armen Kindern gerettet. Die Hülfe, die Sie mir geleistet haben, hat ihm ermöglicht zu thun, was er ohne sie nicht hätte vollbringen können. Setzen wir nun dem Unternehmen die Krone auf." Der Cardinal-Erzbischof ermahnt dann

dringend, durch Zeichnung alljährlicher Beiträge dem Diocesan Fund beizutreten, und legt Allen in rührender Weise die Wichtigkeit der Sorge für die katholischen Kinder an's Herz.

Unter den angenommenen Resolutionen verdienen besonders zwei die Beachtung und Nachahmung auch der Katholiken Deutschlands: „Es ist für das Wohl unseres Landes eine Lebensfrage, daß die christliche Erziehung und die Freiheit der Eltern in der Wahl der Schulen, in denen ihre Kinder erzogen werden sollen, unverletzt erhalten werde."

„Es ist Pflicht der Katholiken, die äußersten Anstrengungen zu machen, um die Bestimmungen des Gesetzes in Ausführung zu bringen, nach denen die katholischen Kinder in katholischen Schulen untergebracht werden."

Zum Centenarium Josephs von Görres.

4. Kampf für der Kirche Freiheit und Recht. 1824—1848.

Nur der katholischen Kirche ist auf Erden das Erbe der Wahrheit zu Theil geworden; sie spendet es aus: lehrend, mahnend und heiligend. Alles menschliche Streben nach Wahrheit erhält erst durch das Licht dieser übernatürlichen Wahrheit seine richtige Leitung, seine innere Weihe, gleichsam den Talisman, der vor dem Irrthume bewahrt. Ohne diese übernatürliche Wahrheit ist jede andere Wahrheit Splitterwerk. Und wenn diese Splitter, die Trümmer eines zerbrochenen Edelsteines, auch noch so sehr in einem Menschen schimmern und leuchten, sie besitzen den Glanz doch nicht, der aus dem geeinten Steine strahlt. Seelenadel, hohe Geisteskräfte, wie sie sich in Menschen finden, welche wir „groß" zu nennen pflegen, können niemals die volle wahre Größe verleihen, wenn sie des Glaubens entbehren. Das Genie ist nur groß durch den Glauben; denn der Glaube theilt der Seele die Fülle der Wahrheit mit, das Heilige und Göttliche im Menschen. Es ist aber andrerseits auch gewiß und durch tägliche Erfahrung bestätigt, daß aufrichtiges Suchen nach jeglicher Wahrheit zu der ewigen Wahrheit führt, weil diese sich in all' jenen Trümmern spiegelt.

Görres war von Geburt katholisch; aber Erziehung und äußere Umstände hatten es gefügt, daß er die klaren Principien des Glaubens verlor, und die practische Ausübung auf Seite setzte und sich eine subjective Religion construirte, die, nach seiner Ansicht, das Beste aus allen Religionen umfassen sollte. Bei seinem lauteren Sinne, der sich nie der erkannten Wahrheit widersetzte, bei seinem fortwährenden Suchen nach dem „Worte, das Leben hat", bei seinem innersten Bedürfniß nach einer Autorität, mußte er indessen früher oder später zu seiner Kirche zurückkehren. Brentano berichtet nach einem Besuche in Koblenz seinem Lands-

manne, wie er sich gefreut habe, an dessen väterlichem Hause noch das wohlbekannte Schild „vom Riesen" erblickt zu haben. Da sei ihm der hl. Christophorus in den Sinn gefallen, der, wie Görres, „immer den größten Herrn suchend, nun zuletzt über das Christkindlein seufzen und, es durch die Wogen des Weltwassers tragend, so demüthig jenseits ankommen mußte". Diese Worte bezeichnen wirklich treffend die Entwicklung von Görres' Rückkehr zum Glauben. Überall hatte er die Wahrheit gesucht, überall ihr gedient, aber überall unbefriedigt nach neuer, größerer Wahrheit sich gesehnt und diese endlich bei dem Kindlein in der Krippe gefunden. Diese Wahrheit sollte er fortan durch die anstürmenden Wogen des Irrthums und der Bosheit demüthig tragen. Die Gnade Gottes hatte zu dieser Umwandlung mitgeholfen; durch seine Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit hatte Görres sich dieser Gnade gewissermaßen würdig gemacht. Und weil vor Allem die barmherzige Milde mit den Nothleidenden der Schöpfeimer der Gnade ist, sind auch die folgenden Zeilen Brentano's an den Freund wohl nicht ohne tiefere Wahrheit: „Dein bestes Werk, das Erbarmen mit den Hungernden, hat doch schon Früchte getragen; unwillkürlich wachsen geistliche Früchte dadurch im abblühenden Garten der falschen, zeitlichen Begeisterung. Wenn Dein politischer Vesuv längst ein unfruchtbarer Krater ist, werden fruchtbare Gärten von Milde an seinem Fuße Dich segnen." Görres selbst bestätigte dem Freunde diese Worte, indem er ihm wenige Monate darauf bei einem vertrauten Spaziergang auf dem Straßburger Wall sagte: „Die armen guten Leute in der Eifel haben viel für mich gebetet." Clemens fügt bei, er habe aus diesem Ausspruche erkannt, daß Görres „durch Gott untergeordneten Verstand demüthig und gläubig sei — ach! eine unaussprechliche Gnade".

Äußere Umstände beförderten natürlich diesen inneren Übergang. Je mehr Enttäuschungen er auf politischem Gebiete machte, um so tiefer überzeugte er sich, daß alle menschlichen Institutionen nicht das Heil der Völker begründen könnten, sondern nur eine Institution, die, über alle andern erhaben, zugleich ihre Lenkerin und Richterin sei. Als solche Segensanstalt trat ihm die Kirche, der er angehörte, entgegen. Klar und scharf faßte er gleich im Anfang seiner Umkehr Stellung und Bedeutung der katholischen Kirche auf. Liesching in Stuttgart, der im Jahre 1822 den „Deutschen Beobachter", ein demokratisches Blatt, gründete, hatte den verbannten Görres um Beiträge aufgefordert. Dieser erwiederte, daß er sich nicht betheiligen könne, weil ihre Überzeugungen

„schnurstracks" entgegengesetzt seien. Zu dem demokratischen Realismus könne er sich nicht bekennen, denn er halte die demokratische Form für „ganz unvernünftig" und neige überhaupt zum „politischen Idealismus" hin. „In Hinsicht auf das Kirchliche aber," fährt Görres fort, „halte ich dafür, daß die Kirche keineswegs dem Staate und seinen Interessen untergeordnet, sondern dieser vielmehr in ihr, als ein Organ ihrer höheren Zwecke, dienen soll, und ebenso wenig kann ich den Gegensatz der Confessionen für einen nichtigen erklären ..... Auch will ich keineswegs, daß die Religion in den Schmollwinkel des Herzens eingesperrt werde; sie hat wohl nach außen gar viel zu bestellen, und ich gönne der Kirche neben dem Markte auch eine geräumige Stelle."

Neben den Lehren, welche die Erfahrung ihm gab, beförderten auch die Studien, denen er schon seit mehreren Jahren oblag, jene Seelenwandlung. Zum Behufe seiner „Sagengeschichte" hatte er mit Eifer die Urkunden und Überlieferungen der Völker studirt, und je unbefangener er forschte, um so heller trat ihm die Wahrheit der Bibel und in nothwendiger Consequenz des Christenthums in der von dem Erlöser gestifteten Kirche entgegen. Zu alledem trat der Umgang mit ernstgewillten aufrichtigen Katholiken, wie dem frommen seeleneifrigen Liebermann in Straßburg, dem treuen Pfarrer Vock in Aarau, mit welchem Görres während des zehnmonatlichen Schweizeraufenthaltes innige Freundschaft schloß. Eine Volksmission, der Görres in Straßburg beiwohnte, vollendete das Werk. Wie gewaltig letztere ihn ergriff, das klingt noch in dem gedankenreichen Aufsatze nach, den er einige Jahre später bei einer ähnlichen Gelegenheit im Katholiken veröffentlichte[1]. Vor einer solchen ruhigen, festen Darlegung der katholischen Lehre, unterstützt durch eine „Masse von Kraft, Talent, Eifer, positiver Kenntniß und Begeisterung", zerstoben die letzten Einwürfe. Da mußten jene bettelhaften Allgemeinheiten, mit denen man bisher hausgehalten, schlecht bestehen; die losen Frivolitäten, womit man sonst wohl der andringenden Wahrheit sich erwehrt, versagten ihren Dienst; jene seichte Oberflächlichkeit, worin man die Dinge überfahrend angesehen, stand in ganzer Blöße da, und indem der Ernst der ganzen Sache immer näher rückte, war beim Nachbar wenig Hilfe und Trost zu finden, da er Beides selber suchte. Also bekam das Bessere im Menschen, jenes religiöse Bedürfniß, das ihm

[1] Im „Katholik" Jahrg. 1827: „Die Mission in Straßburg."

innewohnt und das, je länger zurückgetrieben, um so unaufhaltsamer wieder hervorbricht, schnell die Oberhand [1].

So hatte Görres es „in religiösen Dingen *nach reiflicher Überlegung*", wie er selber an Jean Paul berichtet, „für besser gefunden, an dem alten Bau, dessen Grundvesten vor so manchen Jahrtausenden, noch vor der ersten Monarchie, gelegt wurden, fortzubauen, als auf eigene Faust aus Stroh und Goldpapier ein eigenes Schwalbennest bloß auf die Leibzucht zu bauen, das in der stürmischen Witterung wenig gehänglich ist".

Aus Wahrheit und innerster Herzensüberzeugung war diese Umkehr hervorgegangen, und daher widerstreitet nichts mehr der Wirklichkeit und dem Charakter unseres Görres, als demselben das Motiv unterzuschieben, den Katholicismus zugleich als Fahne gegen Preußen [2] zu gebrauchen. Görres hat sich diese Absicht weder „syllogistisch klar gemacht", wie Julian Schmidt zugibt, noch auch ging sie aus einem „Gefühlsdrang" hervor. Und wenn für Görres die neue Richtung „Leidenschaft" wurde, so hatte dieses seinen Grund darin, daß er in ihr die Wahrheit erkannte und jede Wahrheit, vor Allem die ganze volle Wahrheit, mit edler Leidenschaft umklammerte und als sein erwähltes Panier *jeder Lüge* kämpfend und siegend entgegentrug.

Einmal wieder gläubiger Katholik, war Görres es auch mit ganzer Seele und in seinem ganzen Handeln. Was er in Demuth als Wahrheit erkannt hatte, das *übte* er in Einfalt. Er wollte nicht zu denjenigen gehören, welche Brentano schildert: „Unter den Vertheidigern der Kirche sind Stimmführer, welche, ohne wirklich ausübende Katholiken zu sein, Alles nur als eine höhere Ansicht behandeln, in welcher ihr Geist sich zu bewegen Raum hat." [3] In der practischen Ausübung seines heiligen Glaubens fand Görres die mächtige Gewalt, mit der er nun zunächst als Vertheidiger und bald als erster Stimmführer der katholischen Kirche auftrat.

Schon im Jahre 1823 hatte Christian Brentano gegen Görres den Wunsch geäußert, „er möge doch statt der Politik der Kirche dienen". Görres war damals noch zu sehr mit seiner „Sagengeschichte" beschäftigt und konnte sich nicht entschließen, dieselbe liegen zu lassen. Im Jahre 1824

---

[1] A. a. O.

[2] Augsb. Allg. Ztg., Beilage Nr. 51, S. 778. — An derselben Stelle sagt J. Schmidt von den Worten Arnims, die wir an die Spitze dieser Blätter setzten, „das sei die Liberalität des Urtheils auf die Spitze getrieben". Das Unterschieben „unsachlicher" Motive ist aber ein noch schlimmeres Gegentheil solcher Liberalität.

[3] Aus einem ungedruckten Briefe an H. Dietz in Koblenz, dat. 21. Juli 1826.

erneuerten Räß und Weiß, die Herausgeber des in Mainz erscheinenden „Katholiken", abermals diese Bitte. Es war damals schlecht mit der katholischen Literatur in Deutschland bestellt. Abgesehen davon, daß die höheren wissenschaftlichen und literarischen Studien fast ganz in den Händen der Protestanten oder ungläubiger Namenskatholiken sich befanden, wurde das wenige Gute, welches katholischerseits erschien, noch auf alle mögliche Weise todt geschwiegen oder in den Koth gezogen. Dazu kam, daß eine Schmähsucht ohne Gleichen gegen die Kirche grassirte und Berge von Invektiven gegen sie aufhäufte. „Zeitungen, Journale, Romane, Lexica, Katechismen, Fibeln bis zu der Unzahl der Traktätchen und ausgeworfenen Schmutzblätter hinunter: es hat alles gewetteifert, solchen Bravaden zu dienen." [1] Die Publicistik, welche diesem Unheile entgegen hätte treten können, lag noch mehr darnieder. Zwar wurden gerade damals mehrere katholische Zeitschriften gegründet, aber sie besaßen nicht die Kraft, um sich große Achtung bei den Gegnern zu verschaffen. Der „Katholik" behauptete unter ihnen noch die erste Stelle. Görres sah ein, daß hier gearbeitet werden müsse; und so brachte er denn abermals ein Opfer, um der Wahrheit fruchtbringender zu dienen, legte seine „Sagengeschichte", das Werk langjähriger Studien, zur Seite, und trat als Mitarbeiter am „Katholiken" ein. Er begann den letzten Jahrgang zu durchblättern und glossirte nun in den neuen Heften alle Themata mit großem Geist, einer erstaunlichen Schärfe und hier und da mit gewaltigen theologischen Blicken. „Es ist vielleicht seit Jahrhunderten," berichtet Brentano, „mit solcher Schärfe und Kühnheit und so lebendigem bilderreichem Feuer in katholischen Dingen nicht geschrieben worden. Görres warf sich mit ganzem Herzen hinein. Ich aber sage: er hat so niemals geschrieben, es ist ihm ernst und er that nur, was er glaubt." [2] Die „wackeren Leute in der Citadelle", wie Brentano Räß und Weiß nennt, waren entzückt, „auf einmal diesen feuerspeienden Berg als Artillerie-Director zu haben". Die Gegner aber schwiegen, und dennoch scheute Görres keine Blöße an Hoch und Niedrig, aber seine Worte waren „so gerecht, wahr und gewaltig" [3], daß sie ihn gern durch dieses Schweigen hätten vergessen gemacht.

---

[1] Görres in „Kirche und Staat nach Ablauf der Kölner Irrung". Weißenburg a. S. 1842.

[2] Ges. Schriften. Bd. 9, S. 110.

[3] Ebendas.

So wurde denn Görres von jetzt an der Vorkämpfer der katholischen Kirche in Deutschland in einem Grade, wie wir bis jetzt keinen Zweiten gesehen. Die Periode seines Lebens, welche jetzt beginnt, hat seinen Namen unauslöschlich in die Herzen der Katholiken Deutschlands eingegraben. Görres verfolgte bei diesem neuen Wirken einen fest bestimmten Plan. Zunächst sollten die Gegner der katholischen Kirche lernen, wiederum Achtung vor ihr zu haben; alsdann war es sein Bestreben, das Feld zu säubern von aller Halbheit und allem Liebäugeln mit dem Irrthum, die Wahrheit, welche er selbst wiedergefunden und heilig im Herzen trug, auch in andere Herzen zu pflanzen und laut vor aller Welt zu verkünden. Und weil es eine charakteristische Eigenschaft der Wahrheit ist, nicht mit wilden Zornesworten und beleidigenden Angriffen ihre Siege zu erkämpfen, so hat auch Görres sich stets der größten Duldsamkeit, Liebe und Milde beflissen.

Interessant ist es zu sehen, wie Görres das Journal zu heben sucht. Bis auf die äußere Form und Ausstattung erstrecken sich seine Notizen und Bemerkungen. Seine Hauptsorge indessen galt dem Inhalte. „Es ist nothwendig, daß das katholische Deutschland eine allgemeine, durchgreifende, nicht bloß provinziell beschränkte Zeitschrift erhalte." Als dahinführendes Mittel verlangt Görres strengere Redaction; „gut gemeinte, aber schwach gedachte oder ohne das nothwendige Geschick der Form ausgeführte Aufsätze selbst wacker gesinnter Leute" will er auf Seite gelegt wissen. „Da muß der Redacteur aber nun wirklich den ledernen Koller anziehen und alles, was der Art auf ihn regnet, an sich vorübergleiten lassen." Deßhalb soll übrigens das „Mittelgute" nicht vollständig ausgeschlossen werden, weil „brave Leute, denen gerade kein glänzendes Talent zu Theil geworden, doch oft in ihrem Umkreis mehr Gutes wirken, als viele von jenen, denen solche Gaben verliehen sind". Diese Bemerkungen machten sich bald zum Vortheile des Blattes fühlbar. Brentano fand die Methode prächtig, wenngleich er sich nicht enthalten kann, in seiner originellen Weise zu bemerken, daß die „allerlei anständigen, wohlgefaßten, tüchtigen Abhandlungen", welche jetzt in dem Blatte „manövrirten", sich „neben Görres wie Gardeoffiziere neben dem großen Christoffel ausnähmen" [1]. Unter den Protestanten gab es ein seltsames Staunen und Wundern, als plötzlich Görres mit solcher Gewalt unter ihr lästerndes Wirken und Treiben trat. Die meisten legten

[1] Aus einem ungedr. Briefe an Dr. Räß in Mainz, dat. 25. Jan. 1827.

sich auf's Ignoriren, andere meinten, Görres „sei nur vom Standpunkt der echt philosophischen Speculation aus widerlegbar", wagten aber nicht, die Widerlegung zu unternehmen; wieder andere, wie Paulus und Voß, antworteten durch Schmähungen, ein guter Theil endlich fühlte sich veranlaßt, doch etwas respectirlicher von der katholischen Kirche zu reden. In Berlin zählte der Katholik gerade das „ausgezeichnetste Publikum", freilich unbefangene Männer, zu seinen Lesern. Sein nächstes Ziel hatte Görres somit erreicht. Dafür mußte er, der bei alledem keinen persönlichen Vortheil suchte und nicht einmal Honorar für seine Arbeiten bezog, aber sehen, wie manche seiner früheren Freunde ihm den Rücken wandten. „Sie vollends haben's ganz verschüttet," schrieb ihm der treue Perthes, „seit man gewahr geworden ist, daß Sie katholisch sind und wirklich darauf etwas halten, und obenein billig und auch geistreich." Brentano aber schrieb: „Freunde ... aus der alten begeisterten Zeit hast Du wohl keine mehr; die sich Deines Trompetenklanges und Fahnenschwungs damals erfreuten und hinterherliefen, weil ihnen dieses die Empfindung gab, selbst ein größeres Stück Wegs zurückgelegt zu haben, sind nie an's Ziel gekommen; nach Paris und wieder heim war ihre grand tour. Da aber alle eigentliche Reise nur nach dem himmlischen Jerusalem geht und dieses keine Heerstraße ist, so scheinst Du ihnen nothwendig verkommen, denn sie selbst haben die Mahlzeit nicht verstanden und nur wenigen ist es vergönnt, bis an's Ende des Mahles nüchtern und weise zu bleiben. Die Klasse, die Du jetzt labest und begeisterst, steht noch nicht am Lichte, aber im Norden und mannigfach in höheren Kreisen stehen einzelne, welche stark werden dadurch. Es ist unbeschreiblich viel werth, wenn das Tiefere auf der Kirchenseite ausgesprochen wird von den Besten; viele werden in der jetzigen Versuchung durch Autorität erst treu."

Um diese Versuchung abzuwenden, schlug Görres einen doppelten Weg ein. Zunächst wendete er sich gegen den Irrthum selbst, wo dieser durch Bruchstücke von Wahrheit oder durch gleißenden Wortschwall zu verführen suchte. So trat er gegen die Verkündigung eines neuen Evangeliums und einer neuen Kirche des hl. Geistes, die aus Berlin und aus der Hegel'sche Schule kam und sich recht geistreich, ja selbst wohlgesinnt geberdete, mit ruhigen aber bestimmten Worten auf. In „Sanct Franziskus, ein Troubadour" wies er die damalige Welt, welche in Magnetismus und allerlei falscher Mystik versunken war, auf die übernatürlichen Wunder der Kirche hin, zeigte in seinem Artikel über

Emmanuel Swedenborg, wohin die mystischen Visionen führen, wenn sie auf falscher Basis beruhen, und wie nur in der katholischen Kirche eine solche übernatürliche Thätigkeit der Seelenkräfte vor Irrthum und satanischen Einflüssen frei bleiben kann. Die richtige Darlegung derartiger Erscheinungen war um so nothwendiger, weil damals diese Strömung ging und nicht alle Thatsachen sich bestreiten ließen, auf der anderen Seite aber es sich Manchen aufdrängte und auch von ihnen ausgesprochen wurde, die katholische Kirche sei dieser Vorgänge nicht mächtig und fürchte sich, auf sie aufmerksam zu machen. Görres war genöthigt, erst reine Bahn zu machen, die „Zionswächter auszustäuben", allen Irrthum wegzufegen, dann erst hatte „guter Same Raum, um aufzugehen".

Brentano hatte eine solche Achtung vor der neuen Thätigkeit des Freundes und vor dessen Begabung auf einem gewissermaßen theologischen Gebiete, daß er wieder und wieder darauf zurückkam, Görres möge ein „ganzes Bild der katholischen Kirche" entwerfen. Görres erwiederte hierauf an Dr. Räß: „Ich bin einmal kein Theolog; man bringt die Sachen auch nicht mit auf die Welt, saugt sie auch nicht aus dem Finger, sondern sie wollen guten Theils erworben sein. Alles, was ich über mich nehmen kann, ist gelegenheitlich nach bestem Wissen und Gewissen und wie es der Geist eingibt, über einzelne Materien zu reden und ihnen etwa in meiner Weise eine neue unbeachtete Seite abzugewinnen." [1] Seinem lieben Clemens aber antwortete er: „Du hast mich neulich zum Doctor der Theologie creirt und als Inauguraldissertation mir nichts Geringeres als so die Theologie im Ganzen aufgegeben. Du Barbar bedenkst nicht, daß Dein Nebenmensch nur ein schwacher, gebrechlicher, sterblicher Mensch ist, wie Du, dem eine Fee die Sache nicht in die Windeln eingebunden, sondern der pflügen, eggen und säen muß, und dann erst ernten kann, was Gott bescheert. Hoffärtig bin ich auch nicht genug, um damit zu ersetzen, was an ganzer Summe fehlt; heren darf man nicht in der Materie, und ich kann's auch nicht: also siehst Du, daß Deine Aufgabe so zu sagen überschwenglich ist ..... Es muß also dabei bleiben, wie's bisher gewesen; wo ich hingehe, werfe ich rechts und links eine Hand voll Samen aus; ein Theil fällt auf den

[1] Clemens äußerte diesen Wunsch gelegentlich einer Recension von Görres über Kerz, Fortsetzung der Kirchengeschichte von Stolberg. — Ungedruckter Brief an Dr. Räß, dat. 1. Juli 1825.

Weg, ein Theil in die Dornen, ein anderer auf den Felsen, einiges vielleicht auch auf gutes Erdreich, wo es gedeiht. Das läßt sich bestreiten, ohne einen langen schwarzen Mantel zu tragen und die kleinen, schwarzen, weiß geränderten Läppchen unter dem Kinn und den spitzen, dreieckten Hut zu schleppen. Also sei Du mir ein milder, liebreicher Geselle; ich will dem alten Sünder auch einmal durch die Finger sehen." Redlich streute Görres den Samen aus, auch für die, die in der Kirche standen; denn auch dort war Manches neu zu beleben und zu beleuchten. Windischmann schrieb ihm um diese Zeit, eine wie große Achtung er gegen ihn hege, weil er als braver Mann nicht seine Meinungen und Ansichten, sondern die Sache Gottes wolle und die Gemeinschaft aller in der Wahrheit. „Daß dieß die Außenstehenden oder vielmehr Umhergetriebenen nicht erkennen, ist ihr großes Unglück und fordert unsere ganze Sorgfalt und Liebe auf, auch ihnen es erkennbar zu machen, vor Allem aber denen in der Kirche — Geistlichen und Laien — immer mehr an's Herz zu legen, welchen Schatz wir besitzen."

Daß Görres wirklich einen solchen Einfluß ausübte, bewies der große Absatz, welchen der „Katholik" mehr und mehr unter dem katholischen Priesterstande fand. Ein frischerer katholischer Zug ging durch den ganzen Klerus; denn wo immer eine Richtung sich äußern mochte, welche mit der Lauterkeit der katholischen Lehre nicht übereinstimmte — sei es Hermesianismus, Wessenbergerei, nationalkirchliche Bestrebungen, Deutschthümeleien, wie in Schlesien — überall war Görres mit einer „Glosse" oder einem Aufsatze zur Hand, um die Schwachen zu belehren und aufzurichten. Eine passende Gelegenheit, seinen Eifer für die Wahrheit zu zeigen, bot ihm die Thronbesteigung Ludwigs I. von Baiern (13. October 1825). Kein katholisches Land war so von der Illuminatenpartei verwirthschaftet worden wie gerade Baiern; von oben herab hatte man es darauf abgesehen, das Volk förmlich zu dekatholisiren, glaubenslose Priester hatten mitgeholfen, bis herab zur Jugend alles Heilige zu untergraben und zu vergiften [1]. Als nun Ludwig zur Herrschaft kam, erwarteten die Gutgesinnten Alles von dem neuen Könige, der als Kronprinz oft genug an den Tag gelegt hatte, daß er mit dem bisherigen Treiben nicht zufrieden sei. Und in der That hegte er die Absicht, seinen Thron auf Religion und Gerechtigkeit zu gründen. Da war also guter Boden vorhanden, in welchem

[1] Wir verweisen auf: „Jugenderinnerungen des k. baier. Geheimraths Dr. Joh. Nep. Ringseis" in den Hist.-pol. Blättern. Bd. 75 u. 76.

ein Samenkorn sich zu entwickeln vermochte. Görres, der schon länger sich mit dem Plane trug, in dem „Katholiken" ein Wort über die Verhältnisse Baierns als „Antrieb und nützliche Erinnerung" zu sagen, hielt den Augenblick für günstig und kleidete seine Mahnungen in die Form einer Apostrophe an den jungen König, die er „klüglich dem alten Maximilianus maximus in den Mund legte" [1]. Darin berührte er alles „was noth that"; es war, wie er sich in seiner derben Weise ausdrückt, „ein Absud von allen stärkenden Kräutersäften zum Schweißmittel und zum ....., zum Präservativ und zum Gegengift — alles sorgfältig gemischt, bei gelindem Feuer überdestillirt und mit einem auflösenden, krampfstillenden beruhigten Syrup verbunden". Alles, was Görres auf dem Herzen hatte, sprach er in dieser Apostrophe aus; er führte dem neuen König das Ideal eines Fürsten vor Augen, eines „rechten Fürsten von Gottes Gnaden", eines Monarchen, „der nicht bloß über Bürger, sondern für sie herrscht", der nicht dulden solle, „daß aufrührerische Gesinnung die Grundvesten des Throns untergrabe", aber auch durch treue Wahrung der Gesetze und jeder berechtigten Freiheit sich selber die Stützen des Thrones schaffe. „Wie Deine Herrschaft" — so läßt er Maximilian I. den späten Enkel anreden — „mit dem neuen Jubeljahr beginnt, so sei fortan ein Schirmvogt und Hort des Glaubens, damit Baiern wieder werde, was es zuvor gewesen, ehe sie das Gegentheil ihm angelogen: ein Schild und Eckstein der deutschen Kirche. Wolle nicht gestatten, daß der Christen Recht allein im bürgerlichen Leben gelte, das Staatsrecht aber heidnisch sei. Was soll's, wenn dem Volke von Religion, Tugend und Sittlichkeit gepredigt wird, der Staat aber vor seinen Augen dem Baal auf allen Höhen Altäre baut und Opferfeuer zündet! Soll nur der Bürger noch Christenpflicht, Gerechtigkeit und Milde üben, der Staat aber wie ein reißend Thier alles niederschlagen, was seine Tatze erreicht? Soll der Gott des Himmels und der Erde nur ein Hausgott sein, das gemeine Wesen aber sich seinem Dienste entziehen? Nicht also! In Mitte Deines Volkes herrsche sein Gesetz, und Du sei nur seiner Diener erster! ... Wem viel anvertraut ist, von dem wird auch viel gefordert."

Görres ließ 2000 Separatabzüge von dem Aufsatze machen und einen derselben, jedoch nicht in seinem Namen, dem neuen König über-

[1] „Der Kurfürst Maximilian I. an König Ludwig von Baiern bei seiner Thronbesteigung" im Decemberheft des „Katholiken", 1825.

reichen „zum Memento auf Lebenszeit". Die Schrift fand allenthalben großen Beifall unter den Gutgesinnten. Windischmann schrieb an den Verfasser: „Es kommt der Stelle, auf welche die Vorsehung Sie gesetzt hat, billig zu, daß wer einmal so gesetzt ist, ein vernehmliches Wort an die, welche die Zeit lenken sollen, spreche, und Sie haben ihren Beruf, ein treuer Wächter und Herold der wahren Kirche und des wahren Staats zu sein, ehrlich erfüllt. Möge Gott dem Worte, das Sie in das Herz des Königs Ludwig gerufen, Gedeihen geben, daß es Früchte bringe, da es jetzt zur rechten Zeit gekommen ist." Auch Sailer ließ durch einen Freund dem „edlen kräftigen Görres im eigenen Namen und im Namen Vieler für die schönen, wahren, inhaltschweren Worte" Dank sagen. „Mögen seine Lehren," fährt er fort, „überall ein offenes Ohr und Herz finden, und wie sie aus dem Leben geflossen, so auch im Leben angewandt, verwirklicht werden. Das ist aller Edlen Wunsch, und wir Baiern dürfen mehr als wünschen, dürfen hoffen; denn König Ludwig berechtiget zu allen schönen und gerechten Hoffnungen." [1]

Ludwig selbst verstand den „Wächterruf" zu würdigen; durch Ringseis ließ er an Görres die Mittheilung machen, „daß die Abhandlung ihm ganz vorzüglich gefallen; es freue ihn ungemein, daß Görres so Vieles in seiner Seele gelesen habe". Auch vergaß der König nicht, durch die That seine Achtung vor Görres an den Tag zu legen. Er faßte den Entschluß, den Verbannten, vom deutschen Boden Ausgewiesenen als Lehrer an die von Landshut nach München versetzte Universität zu berufen, und führte diesen Entschluß aus, trotz aller Schwierigkeiten, die sich entgegenstemmten. Zunächst sahen die Professoren, welche noch meist aus protestantischen „Berufenen" oder aus ungläubigen katholischen Geistlichen bestanden, nur mit Widerwillen den „Großmeister der Congregationisten" plötzlich in ihre Mitte versetzt. Sie fürchteten das zweischneidige Schwert der Wahrheit und boten daher Alles auf, um die Gefahr abzuwenden. Preußen war ja da und konnte wegen seiner Anklagen gegen Görres ein Veto einlegen. Die Intriguen, welche in dieser Sache eingefädelt wurden, gingen so weit, daß selbst Wetten über die Nichtanstellung veranstaltet wurden [2]. Görres' Immediat-Eingabe in Berlin um Entlassung aus dem Unterthanenverband wurde abschlägig beschie-

[1] Ges. Briefe. Bd. 3, S. 129, Anmerkung.

[2] Aus ungedruckten Mittheilungen Clemens Brentano's.

den, weil er „jede Gelegenheit, sich über sein Vergehen befriedigend auszuweisen, geflissentlich vermieden habe". Auch die baierische Regierung soll vergebens, wie Brentano sich ausdrückt, Görres' „Exdigenat (Aus der Gnad') bei der Indig-nation (blauen Nation und Ärger) betrieben haben, damit er in Baiern das Indigenat (In die Gnad') erhalten könne" [1]. Da machte denn König Ludwig durch ein „sic volo, sic jubeo" dem Treiben ein Ende und berief Görres nach München. Die preußische Regierung sah zu und ließ gewähren, was sie doch füglich nicht hindern konnte. Die Partei in München wußte sich nicht zu fassen vor Ärger, alle Journale fingen zu „musiciren" an. Görres schreibt darüber: „Wenn das Schelten und Schimpfen der bekannten Gattung Leute ehrenvoll ist, dann habe ich alle Ursache, in der kurzen Zeit mich sehr geschmeichelt zu fühlen. Die Hiesigen hassen mich satt grimmig und möchten mich mit den Augen todt stechen, wenn sie könnten. Sie hatten erst gesagt, sie würden schon dafür sorgen, daß für mein Herkommen gethan sei; darauf: ich möge nur kommen, es werde sich kein Hörer finden; darauf: wenn die auch dort seien, würden sie sich bald verlaufen. Da aus Allem nichts geworden [2], da ich auf einmal da war und unter ihnen wirklich herumging, da gleich das erste Mal kein Hörsaal die Hörer faßte, da es sich seither immer vermehrt, und die jungen Leute mir Vertrauen und Anhänglichkeit bezeugen: wissen sie sich nicht zu fassen vor Zorn und Grimm."

In seinen geschichtlichen Vorlesungen, die Görres hielt, verfolgte er dasselbe Streben, welches ihm bei seinen Arbeiten im Katholiken als Richtschnur gedient hatte: „Zeuge und Kämpfer für die ewige Wahrheit zu sein vor einem verderbten Geschlechte" [3]. Und die „Macht der Wahrheit" wirkte und gewann ihm die Herzen der Studenten. „Ich wirke," schreibt Görres selbst, „wie Alles anzeigt, mit großem Segen unter ihnen, sie, an denen man Alles gethan, um sie in die entgegengesetzte Richtung zu nöthigen, und denen man noch im vorigen Sommer bespieen und unter die Füße geworfen, was ich jetzt wieder aufgehoben und ganz reinlich auf den Altar gelegt. Ich müßte sehr undankbar sein, wollte ich darneben für mich noch auf etwas Anderes sehen." —

---

[1] Aus einem ungedruckten Briefe vom Jahre 1827.

[2] Die Zuhörerzahl war so groß, daß Görres den Saal der Ständeversammlung miethen mußte, weil die Universität kein Local hatte, das geräumig genug war.

[3] Ausspruch Diepenbrocks. Ges. Briefe. Bd. 3, S. 299.

Wir überspringen einen Zeitraum von Jahren, um zu der großartigsten Thätigkeit unseres Görres überzugehen, die den Vertheidiger der Wahrheit zum *ersten Stimmführer* der katholischen Kirche in Deutschland machte.

Das „Kölner Ereigniß", die Gefangennahme des Erzbischofs Clemens August (20. Nov. 1837), hatte bewahrheitet, was Görres so oftmals ausgesprochen und wodurch er sich am meisten verhaßt gemacht hatte: daß in Preußen ein geheimer Krieg gegen die katholische Kirche durch Gewährung halber Freiheiten zu maskiren gesucht werde. Mitten im scheinbar tiefsten Frieden war plötzlich ein Zustand des Krieges durch jene That hervorgerufen worden, „das katholische Volk in ganzer Masse bis zu seinem allertiefsten Grunde aufgeregt, alle, wie man wähnte, längst entwurzelten religiösen Gefühle wider sich mit Macht erhebend und mit verjüngter Kraft in Aller Herzen lebend, Ein Wille, Ein Streben, Ein Herz, Eine Begeisterung in Allen ohne einige Ausnahme lebendig. Alle Kirchen, mehr als sie fassen können, mit betendem Volke erfüllt .... Daneben aber auch ein einstimmiger Abscheu gegen die geübte Gewalt und Hinterlist, und diesem gegenüber die Autorität in die Lage versetzt, den Besten zu mißtrauen, sie mit Horchern zu umstellen, und so das Übel noch selbst zu mehren ...."

Das war der rechte Augenblick für Görres, um wieder einmal, wie zu den Zeiten des „Merkur", unter das Volk und vor die Großen der Erde zu treten: *unter das Volk*, es zu bestärken in seinem Starkmuth, die Principien, auf denen diese Glaubenstreue beruhen müsse, zum innersten Bewußtsein zu bringen, tiefere Wurzeln zu legen, damit das neugeweckte Glaubensleben dauernd bleibe, die Schläfer aufzurütteln, den Halbblinden die Augen zu öffnen, damit das Licht der vollen Wahrheit sie treffe; *unter die Fürsten*, sie zu erinnern, daß es ihnen nicht gestattet sei, das Hausrecht der Kirche zu kränken und zu beeinträchtigen, unbefugt in eine Sphäre einzudringen, die ihrer Gewalt nicht unterliegt. Er wollte sie mahnen an das Geschick derer, welche die Heiligkeit und das Recht der Kirche nicht geachtet. Oft schon habe es geschienen, als sei „die Kirche unter den Fuß gebracht, in heilloser Verwirrung zerrüttet, es fehle nur noch ein Kleinstes, bis das Werk vollendet"; aber „*da* an der Grenze wartet der Frevler die Macht, die ihrem wüthenden Thun mit Gleichmuth zugeschaut, bis es der Rache reif geworden; da zuckt der Wetterstrahl, und wo die *prahlende* Macht gestanden, ist nur ein Aschenhaufen zu bemerken,

den der Wind verweht. Die Kirche ist wieder, was sie gewesen, die Frevler aber, die der Fluch der Zeitgenossen schon getroffen, sind vor der Nachwelt in der Geschichte mit Schande gebrandmarkt" [1].

„Mitternacht ist vorüber und die Tage haben sich in der kurzen Zeit schon um einen Hahnenschrei gelängt", ruft Görres in einem Briefe aus. Nach der Kraft, die er besaß, wollte er den vollen Tag herbeiführen, damit Gewaltige und Unterdrückte sich im Lichte erblicken und klar erkennen könnten, um was es sich handle. — Er stand gerade an der Ausarbeitung des dritten Bandes der Mystik und riß sich nur ungern von diesem Werke los, weil er voraus sah, daß, einmal auf dem Kampfplatze erschienen, er nicht sobald wieder denselben verlassen werde. Aber kein Opfer war ihm zu groß, wenn die Vertheidigung der Wahrheit und ein allgemeinerer Nutzen es erheischte. „Das Gebot," schreibt er, „lautete peremtorisch: nimm die Feder zur Hand und schreibe, was dir gesagt werden wird. Und so habe ich denn kein weiteres Federlesen gemacht und habe geschrieben und geschrieben vier Wochen lang, und nun sehen Sie zu, was herausgekommen... Es wird tief in's faule Fleisch einschneiden, und da dieß immer sehr empfindlich ist, höchst schmerzhaft vernommen werden, aber ein Mitleiden deßhalb wäre grausam. Eine Jagd wird's geben freilich, haben sie mir doch das Kind schon im Mutterleibe erwürgen .... wollen, was eben auch zum Hexenkram gehört. Die hiesige preußische Gesandtschaft hat nämlich schon vor drei Wochen auf Beschlagnahme bei der hiesigen Regierung angetragen, ist aber gehörig abgewiesen worden; der König hält sich fest und schützt die freie Discussion."

So ging der „Athanasius" seine Wege, in acht Tagen waren mehrere tausend Exemplare vergriffen, vier Auflagen folgten im raschen Laufe einander. Mit Recht schrieb Freiherr von Giovanelli dem Freunde: „Nun sind denn durch den Athanasius unserer Zeit die Gedanken Vieler kund geworden, und das Endresultat kann für die Kirche Christi nur glorreich sein." Abgesehen davon, daß durch diese Schrift die „Maske des Schafpelzes abgezogen" und eine gute Dosis katholischer Wahrheit an's Tageslicht gebracht und populär gemacht wurde: trug sie auch hauptsächlich durch das Ansehen, welches Görres besaß, und durch die Macht, die er entfaltete, dazu bei, daß alle Welt an dem Ereigniß Antheil nahm und die Fragen ernstlich besprach. Dadurch

[1] „Athanasius." Regensburg 1837.

wurde die Ungerechtigkeit recht in ihrer nackten Blöße hingestellt, und nur wenn alle Scham verloren ist, macht solche Bloßstellung keinen Eindruck mehr. Durch die „Triarier", eine zweite Schrift, welche dem „Athanasius" sofort folgte, schlug Görres auch die bedeutendsten Gegner, Leo, P. Marheincke, K. Bruno, welche ihre Regierung zu vertheidigen suchten, nieder, so daß nicht einmal mehr ein Schleier blieb, die Schmach zu verbergen. Zwei Epiphonemata „Zum Jahrgedächtniß des 20. Nov. 1837" [1] vollendeten das Übrige. Görres hat wie kein Anderer dazu beigetragen, Preußen damals auf dem Weg der Verfolgung gegen die Kirche einzuhalten. Das Buch „Athanasius" hatte in der That, wie Görres den Triariern erwidert, „seine Schuldigkeit gethan; sichtbarer Segen hatte auf ihm geruht, und durch diesen Segen war es kein Buch geblieben, sondern eine That geworden".

Von allen Seiten ward dem Verfasser der innigste Dank aller Gutgesinnten, zumal der Katholiken, zu Theil. Aus den Rheinlanden erhielt er von Priestern und hochangesehenen Familien ein Erinnerungsgeschenk und eine Dankadresse. Als Ausdruck aller Gemüther dienen aber am besten die folgenden Zeilen, welche Professor Staudenmaier an Görres schrieb: „Bei dieser Gelegenheit sage ich Ihnen schriftlich den Dank, den ich bisher im Stillen gegen denjenigen in mir immer so heiß gefühlt habe, der sich in unserer großen und heiligen Sache an die Spitze gestellt, mit all' dem Muth und all' der begeisterten Kraft, die nur eine solch große und heilige Sache einzuflößen vermag und zu verleihen. Möge Ihr Geist unsere schlechten Katholiken ergreifen und aufschrecken aus ihrem verderblichen Schlummer; dieß gebe der, der unsere Herzen lenkt!"

In dem „Jahresgedächtniß zum 20. Nov. 1837" tröstet Görres diejenigen, welche den Bau der Kirche zu unterminiren und zu zerstören trachteten, aber damals nicht durchdrangen, mit der Hoffnung auf zukünftige Zeit; dann, sagt er, „wenn das Gute nicht zu bezwingen ist auf Erden, so ist auch dafür das Böse unausrottbar auf ihr gefestet, weil es in der Schuld wohlgewurzelt steht. Darum mögen die Entlassenen (die Arbeiter am Zerstörungswerk) sich trösten; sie werden, ist die Zeit herangekommen, auf's Neue einberufen werden, um die Arbeit wieder aufzunehmen, wo sie sie jetzt lassen müssen." — Die Zeit ist gekommen, und durch eine Fügung Gottes

[1] Sie erschienen 1838 und 1840 in Regensburg.

fällt das Centenarium des großen Görres gerade in diese Zeit. Noch frischer und reger sind die Arbeiter am Zerstörungswerke begriffen als vor vierzig Jahren. Selbst die Flammenworte eines Görres würden vielleicht diese Zerstörung nicht zum Stillstande zwingen. Aber was ihr Einhalt gebieten wird, das ist, mit der Gnade Gottes, der Muth und die Beharrlichkeit von Millionen treuer Katholiken, von Klerus und Laien, von unserm Episkopate und von hochedlen Männern, auf denen ein Theil von Görres' Geiste ruht, das sind unzählige Gebete und Bitten, die täglich zum Himmel steigen, nicht nur im deutschen Vaterlande, sondern über dessen Grenzen hinaus, wo immer ein Verbannter weilt und allgemeine katholische Liebe im Herzen schlägt, das ist endlich der neuerwachte Eifer katholischer Pflichterfüllung, die That, welche die katholische Gesinnung zum Ausdruck bringt. Drum mögen sie nur " iter graben, miniren und wacker das Rüstzeug beim Abbruch gebra n, aus den Trümmern wird die alte Kirche über kurz oder lang c 3 Neue emporsteigen, schöner und herrlicher als je zuvor.

Deutschlan Katholiken zeigen durch ihr Handeln, daß der Sieg auf ihrer Sei ,t. Aber daß sie also handeln, verdanken wir zum großen Theil Kämpfen und Siegen, welche Görres vor vier Decennien für di .atholische Wahrheit erfochten hat.

Über d'_ Art, wie Görres diesen Kampf führte, haben wir noch einige Worte beizufügen, weil sie zur Vervollständigung des Bildes dienen, das wir entwerfen wollten.

„Einseitigkeit war dem Charakter unseres Görres fremd, die untergeordnetste Tüchtigkeit im Allerkleinsten wurde von ihm gewürdigt." Selbst seinen Gegnern gegenüber galt ihm die Anerkennung jeder achtbaren Eigenschaft als Richtschnur. In einem Briefe drückt er sich hierüber folgendermaßen aus: „Ich möchte gerne, die für das Gute streiten, darüber verständigen, daß man in allem Streite immer das Gute beim Gegner zum Voraus absondere und in Sicherheit auf Seite bringen soll, um es hernach mit dem Bösen allein zu thun zu haben, dessen sich anzunehmen jeder ehrliche Mensch sich schämen muß." Nur gegen das Schlechte trat er in die Schranken und gegen Lüge und Ungerechtigkeit. Aber auch gegen irrige Ansichten und irriges Handeln hegte er stets die größte Duldsamkeit, wenn nur „keinerlei Arg oder Falsch" zu Grunde lag. Die Freunde kannten diesen Charakterzug sehr wohl und Grimm äußerte sich einmal in dieser Hinsicht: „In Ihre Seele hinein traue ich Ihnen die reinste Parteilosigkeit zu, ja

Duldsamkeit für ganz entgegengesetzte Ansichten." Wenn aber dennoch Görres zuweilen mit aller Schärfe zwischen seine Gegner fährt, so kam dieß daher, weil er es meistens mit solchen zu thun hatte, von deren bewußter Ungerechtigkeit oder Unredlichkeit er überzeugt war. Dann lieh ihm freilich die entrüstete Wahrheit ihre stärksten und bezeichnendsten Ausdrücke. Doch sie trafen nicht so sehr die Person des Gegners, als vielmehr die aufgestellten Behauptungen. Professor Leo, einer der „Triarier", lobte daher öffentlich die „Milde und Liebe", mit der man katholischerseits, gelegentlich seines „Sendschreibens an Görres", seine Angriffe — darin „Ranken von Schlingelei" verwachsen gewesen — zwar abgewehrt, sich „ihm persönlich aber fortwährend freundlich und zugethan erwiesen" habe[1]. Und wenn einer verdiente, von Görres gezüchtigt zu werden, so war es Voß. Indessen trug Görres auch ihm gegenüber keinen kleinlichen Haß in der Seele. Im Jahre 1822 schrieb er an Creuzer: „Vollends Voß — noch ein Jahr und einen Tag und eine Stunde wird's dauern, wo er auf ewig schweigen muß; bis dahin lassen Sie ihn in seinem Thurm und bei seinem Groll immerhin allein." Görres war daher gar nicht damit zufrieden, als der junge Menzel 1825 eine harte Schrift gegen Voß geschrieben hatte. „Hat sich gleich Voß durch sein Benehmen gegen Stolberg und Creuzer selbst aller Schonung begeben," schrieb er an seinen Sohn Guido, „so berechtigt das doch Niemand, am wenigsten einen jungen Menschen, sie gänzlich gegen ihn aus den Augen zu setzen, weil die allgemeine Schicklichkeit noch immer ihre Ansprüche hat." — Voß hatte durch seine Schmähschrift über Stolbergs „Unfreiwerden" so sehr alle Gefühle der Freundschaft und Dankbarkeit bei Seite gesetzt und zugleich seiner Gallsucht gegen Pfaffenthum, „hierarchische und aristokratische Umtriebe" wiederum so freien Lauf gelassen, daß auch Görres eine Antwort in Bereitschaft und für das Märzheft des „Katholiken", Jahrgang 1826, bestimmt hatte. Da kam die Nachricht von Vossens Tod, und sofort nahm Görres den Artikel aus dem Hefte heraus. — „Die Todten soll man ruhen lassen," schreibt er an Dr. Räß. „Jetzt ist Alles ruhig um ihn her, einige Körbe voll Erde reichen vollkommen hin, bei ihm, wie bei Spaun, die Polemik zu dämpfen, und sie sitzen Beide still in enger Burg, sicher, daß sie Niemand darin belagern wird." Erst als der Kirchenhistoriker eine prunkende Rede am Begräbnißtage von Voß

[1] Halle'sches „Volksblatt für Stadt und Land". Nr. 59. Jahrg. 1852.

hielt und dabei nicht unterlassen konnte, nach der Weise des verstorbenen Freundes gegen die Finsterlinge loszuziehen, schrieb Görres gleichfalls ein Epitaphium, das er dem Dr. Paulus und dessen Freunden widmete [1].

Am tiefsten haben uns die wenigen Zeilen berührt, welche Görres schrieb beim Tode Friedrich Wilhelms III. von Preußen, des Königs, der ihn von Haus und Heimath verwiesen hatte: „Unterdessen ist der letzte Thron der hl. Allianz erledigt worden, und diese findet jetzt jenseits sich beisammen; möge Gott an ihnen Barmherzigkeit geübt haben! Kein Sterbebett ist ohne Rührung, weil die eigenthümliche menschliche Natur, wenn auch ein ganzes Leben hindurch im Sterbenden und in seiner Umgebung zurückgedrängt, doch jetzt durchbricht; darum hat es auch hier nicht daran gefehlt.... Der Kronprinz hat sich in der Sache gut gehalten. Das Andenken des Vaters ist ihm werth gewesen, und er hat dessen kein Hehl gehabt."

„Du liebes Christenherz," nennt Brentano in einem Briefe seinen Freund Görres. Diese Worte enthalten das ganze Geheimniß der Kampfesart, die Görres befolgte.

Derselbe Brentano, der mit so unaussprechlicher Liebe an dem gewaltigen Koblenzer Landsmann hing, sagte ein anderes Mal von ihm: „Der alte Görres ist wie ein zottiger alter Pudel; die Kinder zausen und zupfen ihn an den Haaren; er läßt sich das Alles gefallen, höchstens knurrt er ein klein wenig." [2] Clemens spielte in diesen Worten hauptsächlich auf das einfache gemüthliche und liebreiche Familienleben an, welches in dem bekannten Gartenhause an der Schönfeldstraße in München herrschte. Auch da bewährte sich der aufrichtige ehrliche Charakter unseres Görres in der wahren Liebe zu den Seinigen und zu seinen Freunden. Die Familienbriefe sind der sprechendste Beweis hierfür. Und wer einmal einen Abend in jenem Kreise zugebracht hatte, vergaß diese Stunden nie mehr in seinem Leben, sondern dachte, wie Böhmer, mit „sehnsüchtiger Erinnerung" an diese Zeit zurück.

„Nun strebst Du auf anderem Weg zur Höhe; und ob es der rechte sei, wird Dir auch zur rechten Zeit klar werden," hatte Arnim geschrieben. Görres war sich dessen klar geworden im ersten Augenblick, wo er mit Entschiedenheit diesen Weg betrat und mit festem uner-

---

[1] „Joh. H. Voß und seine Todtenfeier in Heidelberg" im „Katholiken" (1826), Octoberheft; auch separatim erschienen.

[2] Aus Privatmittheilungen des sel. Hofraths Phillips.

schütterlichem Glauben sich seinem göttlichen Erlöser hingab. Noch tiefer aber erkannte er wohl, daß er der Wahrheit gedient, und fühlte in dieser Erkenntniß einen Vorgeschmack des Lohnes, der ihn erwartete, in den letzten Stunden vor seinem Tode. Görres starb, wie ein treuer Sohn der katholischen Kirche sterben muß. Am vorletzten Tage ließ er sich, nachdem er die heiligen Sterbsacramente empfangen und die Seinigen gesegnet hatte, aus den Briefen des Weltapostels vorlesen, den er hoch verehrte, weil er am Tage Pauli Bekehrung geboren war. Man las die Stelle I. Kor. 15, 42—58. — Wie paßten die Worte auf ihn: „Deo autem gratias, qui dedit nobis victoriam per Dominum nostrum Jesum Christum. Itaque fratres mei dilecti, stabiles estote et immobiles, abundantes in opere Domini semper, scientes quod labor vester non est inanis in Domino."

Auch er hatte die Wahrheit vor Juden und Neuheiden offen und frei ausgesprochen und Gott hatte den Sieg verliehen durch die Kraft unseres Heilandes Jesus Christus. Seine Arbeit war keine vergebliche gewesen, weil er fest stand und nicht wankte im Kampfe für diese Wahrheit und ganz aufging im Werke des Herrn.

Am Tage des hl. Franz von Sales (29. Januar 1848) um $^3/_4$ 7 Uhr Morgens, während sein treuer Schüler, der jetzige hochw. Herr Bischof von Speier, die heilige Messe für ihn las und die Seinigen die Sterbegebete beteten, starb Görres ruhig und friedlich bei den Worten der Litanei: „Heilige Maria Magdalena, bitte für ihn!"

Das Bild des großen edlen Görres, das wir in seinem Hauptcharakterzuge in diesen Blättern entwerfen wollten und das gelegentlich des Centenariums durch Schilderungen von größerer Begeisterung und innigerer Gluth auf's Neue tief in alle katholische Herzen gesenkt wurde, soll uns in der gegenwärtigen Zeit der Prüfung und Verfolgung stärken und mit vertrauensvollem Muthe beleben.

Der Kampf, den die Katholiken Deutschlands zu bestehen haben, ist ein Kampf *für* die Wahrheit. *Mit* Wahrheit, das heißt, aus vollster innerster Herzensüberzeugung muß er geführt und zum Austrage gebracht werden. Wie die Principien, für die wir streiten, kein leeres Aushängeschild sind, sondern auf der festen Basis der ewigen, übernatürlichen Wahrheit beruhen, ja vielfach mit ihr gleichbedeutend

sind: so müssen wir sie auch frank und frei, ohne Mäckeln und ohne feigen Compromiß mit der Lüge, vertheidigen und bekennen vor den Menschen und vor Gott — katholisch denken, katholisch reden und katholisch leben. Es sei uns gestattet, als Görres' Vermächtniß für uns deutsche Katholiken die Worte des hl. Paulus anzusehen, die den großen Streiter auf dem Todesbette tröfteten: Itaque fratres mei dilecti, stabiles estote et immobiles, abundantes in opere Domini semper, scientes quod labor vester non est inanis in Domino.

In diesen Worten liegt das Geheimniß und die Bürgschaft unseres baldigen Sieges. —

J. B. Diel S. J.

Die Kaiseridee des Mittelalters.

III.

Die Weltherrschaft und das Oberpriesterthum in dem von den Hofjuristen gewollten Sinne haben mit der mittelalterlichen Kaiseridee nichts zu thun — das glauben wir in den beiden vorhergehenden Abschnitten hinlänglich gezeigt zu haben. Indessen dürfen wir auch nach der andern Seite nicht zu weit gehen und diese beiden Elemente unter jeder Rücksicht als der Kaiseridee fernliegend betrachten. Im geläuterten und veredelten Sinne werden sie von derselben durchaus nicht ausgeschlossen, sondern bilden vielmehr deren innersten Kern. Diese Auffassung könnte vielleicht sonderbar erscheinen; aber sie findet in den Briefen der Päpste und in der Geschichte des Mittelalters ihre vollständige Berechtigung. Papst Leo der Große rühmt in seinen Schreiben an die Kaiser deren „königliche Gewalt und priesterlichen Eifer", redet von der „königlichen Krone", die sich vereinige mit der „priesterlichen Palme" von dem Gipfel ihrer königlichen Macht und ihrer priesterlichen Heiligkeit. Das Concil von Chalcedon begrüßt den Kaiser Marcian geradezu mit den Worten: „dem Priester, dem Kaiser." Wenn endlich im Mittelalter die Kaiser beim Gottesdienste mit den heiligen Gewändern des Diakons bekleidet wurden, so ist dieß nur ein symbolischer Ausdruck der nämlichen Idee. Als daher Leo der Isaurier sich rühmte, Kaiser

und Priester zugleich zu sein, stellte Papst Gregor diese Behauptung nicht vollständig in Abrede, sondern führte sie nur auf ihre richtige Bedeutung zurück. „Ja," erwiderte er ihm, „Deine Vorgänger waren dieß, Constantin der Große, Theodosius der Große, Valentinian der Große und Constantin; sie haben als Kaiser religiös regiert und in Verbindung mit den Bischöfen Synoden gehalten und Kirchen gebaut und geschmückt. Sie zeigten in Werken, daß sie Kaiser und Priester zugleich waren." Mit diesen Worten ist es schon ziemlich angedeutet, in welchem Sinne der Kaiser auch in der christlichen Ordnung Priester genannt werden kann.

Das Werk des Priesters ist der Gottesdienst. Als Mittler zwischen Gott und dem Volke im öffentlichen Cultus ist er im eminenten Sinne ein Diener Gottes. Auch die einzelnen Christen sind zu einem wahren Gottesdienst berufen, indem sie auf dem Altare des eigenen Herzens heilige Opfer Gott darbringen sollen, und darum nennt der hl. Petrus das Christenvolk mit Recht ein königliches Priestergeschlecht. Gilt dieß aber von den gewöhnlichen Christen, dann gewiß ganz besonders von den Trägern der obrigkeitlichen Gewalt. Bei den Juden wurde dem Könige bei der Salbung das göttliche Gesetz in die Hände gegeben, zur ernsten Mahnung, es zuerst in sich und dann auch in Andern zu verwirklichen; um wie viel mehr muß sich deßhalb ein christlicher Herrscher aufgefordert fühlen, vor Allem ein treuer Diener Gottes zu sein!

In der großen fränkischen Zeit, in der die christlichen Gedanken einen so vollkommenen Ausdruck gefunden, unterließen es die Concilien nicht, die Könige auf die hohe Pflicht persönlicher Würdigkeit dringend aufmerksam zu machen. Die große Reformsynode zu Paris (829) bezeichnet es als die erste Pflicht des Königs, selbst ein Muster der Tugend zu sein und auch seine Diener zu aller Art von Rechtschaffenheit anzuhalten, während die Synode von Verneuil (844) erklärt, dann werde man auch die Feinde besiegen, wenn der König selbst gottesfürchtig, barmherzig und gerecht sei. Auf der großen deutschen Synode zu Mainz (888) hielten sich die deutschen Bischöfe für berechtigt und verpflichtet, dem König Arnulf die Anforderungen in's Gedächtniß zurückzurufen, welche das Christenthum an einen König stellt; der König habe ja seinen Namen (rex) a recte agendo, und wenn er nicht fromm, gerecht und barmherzig regiere, so sei er ein Tyrann und nicht ein König.

Aus diesen Thatsachen werden wir nun leicht schließen können,

welche Anforderungen das Mittelalter an den Kaiser stellte, diesen größten aller Könige, den ersten Sohn der Kirche. Mit Recht verlangt Papst Clemens V. in einem Schreiben an den Pfalzgrafen Rudolph, „daß (der Kaiser) ausgerüstet sei mit vorsichtiger Unterscheidungsgabe, ausgezeichnet durch Reife des Entschlusses, erhaben durch Großherzigkeit, hervorragend durch Tugenden, mit zu Gott gerichtetem Blick, in seiner ganzen Verfahrungsweise dem Höchsten nachfolgend." Von ihm sollte gefordert werden können, „daß er leuchte durch den Glanz seiner Treue gegen die römische Kirche, daß er glühe von der Reinheit vorzüglicher Andacht, daß er sich bemühe, die Kirche mit kindlichem Eifer als Mutter und Herrin zu verehren". Solch' große wahrhaft kaiserliche Gestalten, ausgezeichnet durch die Tiefe ihrer christlichen Gesinnung, waren ein Heinrich II., den die Kirche auf ihre Altäre erhob, ein Heinrich III., Deutschlands mächtigster König. Mag man auch manche Pläne des Letzteren nicht billigen, manche seiner Anschauungen nicht theilen, das Lob hoher persönlicher Tüchtigkeit wird ihm nicht versagt werden können. Der Mangel an den nothwendigen persönlichen Eigenschaften war aber auch die Ursache, weßhalb Innocenz III. sich weigerte, dem Hohenstaufen Philipp die Kaiserkrone zu verleihen. Einen Excommunicirten, einen Kirchenverfolger, wie Philipp in seinen Augen war, hielt er der kaiserlichen Ehren unwürdig. Ganz in demselben Geiste handelte auch Bonifaz VIII. gegen König Albrecht. Erst als dieser sich von der Anklage der Felonie, des Königsmordes und der Kirchenverfolgung gereinigt hatte, anerkannte ihn der Papst als römischen König und künftigen Kaiser.

Damit hätten wir den ersten Grund gezeigt, weßhalb dem Kaiser eine Art priesterlicher Würde zukam; aber noch in einem andern Sinne gebrauchten die Päpste diese auszeichnende Benennung. Die Gerechtigkeit ist das Fundament der Reiche, ohne welche dieselben nach dem Ausspruche des hl. Augustin nur Räuberhöhlen gleichen. Wenn aber dieses nächste Fundament nicht auf dem tiefer liegenden Grundstein der christlichen Religion ruht, so wird es bald wanken und weichen. Daher gehört es zu den wichtigsten Pflichten der Regenten, daß die christliche Religion in die Herzen ihrer Unterthanen gepflanzt und darin erhalten werde. Dieß erkannte das Mittelalter und nach seinem christlichen Rechte war die Sorge für die Religion die erste Staatsangelegenheit. Es kann uns daher nicht wundern, wenn auf den fränkischen Reichstagen dem Könige die christliche Religion warm und dringend empfohlen

wird. In besonders hohem Grade war diese Sorge für die Religion eine Pflicht der Kaiser und in dieser Pflicht liegt eine neue Berechtigung zur eben erwähnten Anrede des Concils von Chalcedon.

So klar man sich nun über die Pflicht des Kaisers war, für die Religion zu sorgen, ebenso bestimmt sprach man sich auch darüber aus, worin diese Sorge bestehen solle. Schon Constantin der Große hatte seine Stellung richtig erfaßt, wenn er sich „einen Bischof für das Äußere" nennt. Mit andern Worten, die Pflicht des Kaisers ist der Rechtsschutz der katholischen Kirche; die eigentlichen kirchlichen Angelegenheiten, auch diejenigen, welche sich auf die äußere Ordnung beziehen, unterstehen nur der kirchlichen Regierungsgewalt.

Dem geistlichen Berufe der Bischöfe entsprach es wenig, rohe Angriffe mit Gewalt selbst zurückzuweisen, und doch war in den stürmischen Tagen des Mittelalters ein stärkerer äußerer Schutz oft dringend nothwendig. Was die Kirche selbst nicht gut thun konnte, das that für sie das weltliche Schwert. Wie einzelne Klöster aus dem benachbarten Adel ihren Schirmvogt wählten, so fanden ganze Diöcesen bei den mächtigern Herren des Landes Schutz und Schirm.

Die Markgrafen von Österreich z. B. rechneten es sich zur Ehre, Schirmvögte der Kirche von Salzburg zu sein. Der geborene Vertheidiger der Kirche eines ganzen Reiches war der König. Auf der Synode von Tribur (895) wird deßhalb beschlossen, daß bei Excessen gegen Geistliche an den König, als den „Beschützer der Kirche", berichtet werden solle. Dieser ganze äußere Rechtsschutz fand aber seine Vollendung in der kaiserlichen Schirmherrschaft. Die Schutz- und Schirmvogtei über die Gesammtkirche oder wenigstens eines bedeutenden Theiles derselben zu besitzen, das war nach den Anschauungen des Mittelalters die heilige Pflicht und höchste Ehre des Kaisers, der eigentliche Inhalt seiner Würde. So rühmte sich schon Karl der Große, ein getreuer Vertheidiger der Kirche zu sein, und Ludwig II. erklärt in seinem Briefe an den Kaiser Basilius, daß er mit der kaiserlichen Würde die Pflicht übernommen habe, die Mutter Aller, die Kirche Gottes, zu vertheidigen und zu erhöhen. Daß ein heiliger Heinrich II. bei seiner Krönung dem Papste Benedict VIII. mit einem Eide versprach, als ein getreuer Vertheidiger der Kirche zu handeln, werden wir begreiflich finden; aber selbst ein König Wenzel drückt in einem der wenigen vernünftigen Augenblicke, die ihm von den weinseligen Stunden übrig blieben, diese hohe Aufgabe des Kaiserthums an den König von England in den schönen Worten

aus: „Wie die Rinde den Baum äußerlich deckt und schützt, und mit ihm einen Leib bildet, so muß (der Kaiser) mit dem zeitlichen Schwerte an die Außenseite der Kirche gestellt, dieselbe, wenn nöthig, mit dem eigenen Blute beschützen."

Wir bestimmten oben den Begriff der Kaiserwürde dahin, daß zu derselben auch eine Schirmherrschaft über einen bedeutenden Theil der Gesammtkirche genüge. Denn wenn es gewiß ist, daß Niemand im Mittelalter den Schirmvogt eines Klosters oder einer Diöcese Kaiser genannt hätte, so ist es nicht weniger gewiß, daß praktisch die Schirmherrschaft der occidentalischen Kaiser sich zunächst nur auf die abendländische Kirche bezog, und wir den orientalischen rechtgläubigen Kaisern diesen Titel auch in seiner christlichen Bedeutung nicht streitig machen können. Als Theodosius der Große sein Reich theilte, waren seine beiden Söhne auch im christlichen Sinne Imperatoren, d. h. Schirmherrn der Kirche, der eine im Abendlande, der andere im Morgenlande. Die späteren römischen Kaiser deutscher Nation waren eben in dieser Rechtspflicht die eigentlichen Nachfolger der frühern occidentalischen. So betrachtet, gehört also die Einheit nicht nothwendig zum Begriff dieser Würde, und wie neben dem occidentalischen Kaiserthum ein orientalisches bestand, so wäre es auch kein Widerspruch gewesen, wenn unter den christlichen Königreichen Spaniens Castilien die Kaiserwürde für den Westen auf die Dauer behauptet hätte. Schon im Jahre 1129 wird Alfons VII. von Castilien auf der Synode von Palencia Kaiser genannt; aber erst 1135 auf der großen Versammlung zu Leon ließ er sich feierlich als solcher krönen und spricht deßhalb 1136 zu Burgos von dem zweiten Jahre seines Imperiums.

Bezeichnend für die Auffassung des Kaiserthums ist die Motivirung, welche diese Rangerhöhung des castilischen Königs auf dem Reichstage zu Leon findet. Mit Recht, meinen die versammelten Würdenträger des Reiches, könne man ihren König Kaiser nennen, weil ihm ja zwei Könige, ferner die Grafen von Barcelona und Toulouse und viele andere Grafen und Herzoge in der Gascogne und in Francien in Allem gehorchten. An die Krönungsfeierlichkeiten schloß sich die Verkündigung von vier Gesetzen, welche die Ausrottung der Laster befahlen und die Grenzbewohner zum unausgesetzten Kampf gegen die Saracenen aufforderten, damit das ganze Land für den Herrn und das christliche Gesetz wieder erobert würde. Konnte dieses westliche Kaiserthum auch keinen Bestand gewinnen, so war damit die Idee eines solchen nicht

verschwunden. Noch in den spätern Jahrhunderten tauchte von Neuem der Plan auf, die spanische Krone zu einem Mittelpunkte kirchlich-politischen Lebens zu machen — eine Idee, der man gewiß nicht den Patriotismus, aber auch für jene Zeit nicht alle Berechtigung absprechen kann. Obgleich Philipp II. von Spanien sich nicht Kaiser nannte, so wäre er bei der Ausdehnung seiner Länder, durch den wirksamen Schutz, den er der hartbedrängten katholischen Kirche angedeihen ließ, wohl eher zu diesem Titel berechtigt gewesen, als diejenigen, welche denselben führten, ohne die entsprechenden Pflichten erfüllen zu können oder zu wollen.

Wollten wir die Beziehungen des abendländischen zu dem orientalischen und dem nur vorübergehenden spanischen Kaiserthum durch einen analogen Fall in der Geschichte erklären, so fänden wir einen solchen besonders in dem Institut der Cäsaren. Wie diese zu Collegen des Augustus, des eigentlichen Trägers der Kaiserwürde, berufen waren, um sich mit ihm in die Verwaltung des Römerreiches zu theilen, so war auch der römische Kaiser deutscher Nation der erste und größte unter den Imperatoren. Ihr Beruf war es, ihm treue Gefährten und Gehilfen zu sein in der Weltherrschaft, im Schutz und Schirm der Kirche. Hier aber entsteht nothwendig die Frage, auf welchem Grunde denn eigentlich die höhere Stellung der abendländischen Kaiser sowohl über die spanischen, als sogar über die orientalischen Kaiser beruht. Ohne Zweifel überragte ein Karl der Große durch den Ruhm seiner großartigen Persönlichkeit, durch die Macht seiner fränkischen Königskrone die Herrscher in Constantinopel; Deutschlands Könige, zu Erben der römischen Kaiser berufen, und geschmückt mit dem dreifachen königlichen Diadem, verliehen der Kaiserkrone selbst einen größern Glanz — allein den Hauptgrund können wir hierin nicht finden. Dieser Vorzug der römischen Kaiser deutscher Nation liegt viel mehr in ihrem besondern Verhältnisse zur römischen Kirche und ihrem Bischof, dem Papste. Ihnen war der Nachfolger Petri, das Haupt und Fundament der Kirche, zur treuen Obhut anvertraut, und wie der *eine* Papst an Würde und Ansehen, an Bedeutung und Macht alle Patriarchen überragte, so stand auch der occidentalische Kaiser über den andern Kaisern und besaß als Schirmherr der *römischen* Kirche eine Würde *einzig* in ihrer Art. Wenn deßhalb alle Canonisten den Titel „römischer Kaiser", welchen die deutschen Könige führten, vom alten Römerreiche herleiten, so unterlassen sie nicht, darauf besonders aufmerksam zu

machen, daß die Schirmherrschaft des römischen Papstes ihn vor Allem zu einem römischen Kaiser mache. Wollten wir noch einen Vergleich auf kirchlichem Gebiete suchen, so könnten wir den orientalischen Kaiser dem Patriarchen von Constantinopel an die Seite stellen, während der occidentalische dem Papste gleicht. Jener war der erste Kirchenfürst nach dem Papste, dieser als Patriarch des Abendlandes den übrigen Patriarchen zwar gleich, überragte sie aber als Träger der Primatialgewalt weit an Macht und Würde.

Daß wir nicht irren, wenn wir in der Schirmherrschaft der römischen Kirche und ihres Hauptes das specifische Element der Kaiserwürde finden, zeigt vollkommen überzeugend die Geschichte. Schon Karl der Große und sein Vater Pipin erkannten hierin eine ihrer größten Aufgaben; aber als großes Herrschertalent, das nicht bloß vorübergehend wirkt, sondern Institutionen für Jahrhunderte gründet, begnügte sich Karl nicht mit nur vorübergehenden einzelnen Hilfeleistungen. Deßhalb vollendete er das bereits von seinem Vater begonnene Werk und schuf durch seine mit königlicher Freigebigkeit vollzogene Schenkung den souveränen Kirchenstaat zu dem natürlichsten und wirksamsten Bollwerk der Freiheit und Unabhängigkeit der Päpste. Als aber durch Kaiser Otto den Großen das abendländische Kaiserthum erneuert wurde, da schwur er in seinem berühmten Kaisereide vor Allem Schutz und Schirm dem Papste und dem Kirchenstaate. Sein Eid ist die Grundlage und das Vorbild der spätern kaiserlichen Eidesleistungen und legte allen seinen Nachfolgern die gleiche heilige Pflicht auf. So gut wie Heinrich der Heilige dem Papste seinen Beistand gelobte, versprach auch sogar ein Heinrich V., „Beschützer und Vertheidiger des Papstes und der heiligen römischen Kirche zu sein in allen ihren Nöthen". Die Treue aber, mit der Kaiser Lothar II. sein bei der Krönung gegebenes Versprechen hielt, „den Papst Innocenz II. und seine Nachfolger in der päpstlichen Würde und Ehre zu vertheidigen, die noch älteren Regalien des hl. Petrus zu bewahren und die verlorenen wieder zurückzustellen", hätte für die Hohenstaufen ein Muster sein können, wie auch sie die kaiserlichen Pflichten erfüllen sollten. Leider verschmähten sie es, dem von Karl dem Großen, von Lothar dem Sachsen vorgezeichneten Weg zu folgen. Voll von cäsaropapistischen Ideen, wollten sie nicht Vertheidiger, sondern Herren des Papstthums sein, und in Friedrich II., den Innocenz III. mit väterlicher Sorge beschützt hatte, schlug die Kaiserwürde in ihr Gegentheil um. Sie bot einen Vorwand zur Be-

einträchtigung der päpstlichen Rechte, der Beschützer der Christenheit liebäugelte mit dem Muhammedanismus und vereitelte durch seine Treulosigkeit die riesigen Anstrengungen des christlichen Europa's zur Wiedergewinnung des heiligen Landes; der Vertheidiger der römischen Kirche mißbrauchte seine Kraft und seine Macht im erbittertsten Kampfe gegen den Papst und seine Getreuen.

Persönliche Würdigkeit, Schutz der Kirche, Vertheidigung des römischen Stuhles, das ist die dreifache Pflicht des Kaisers, sie bildet den Inhalt seiner Würde, den Grund seiner „*priesterlichen Palme*".

Damit haben wir auch die Grundlage gewonnen zur richtigen Beurtheilung zweier weiterer Fragen, nämlich über den *Ursprung der Kaiserwürde* und ihr *Verhältniß zur deutschen Königskrone*. Wenn es einmal feststeht, daß der Kaiser kraft seiner Würde vor Allem zum Schutze der Gesammtkirche berufen war, so ist es eine nothwendige Folgerung, daß nur *dem Papste* die Verleihung der Kaiserkrone zustand, denn der Papst allein war während des Mittelalters das anerkannte Haupt der Kirche und der ganzen christlichen Völkerfamilie, also konnte es ihm allein auch zustehen, den Beschützer und Vertheidiger derselben zu wählen. Dazu war er um so mehr berechtigt, da ja das Kaiserthum vorzugsweise einen religiösen Charakter trug, eine Art geistliches Amt war, zur treuen Unterstützung der Kirche berufen; über eine solche Würde konnte aber nach der ganzen Auffassung des Mittelalters nur der Papst verfügen. Wenn es endlich den einzelnen Bischöfen freistand, die Schirmvögte ihrer Kirche zu wählen, so werden wir es gewiß ganz selbstverständlich finden, daß auch das Wesen des Kaiserthums, die Schirmherrschaft der römischen Kirche, nur vom Papste verliehen werden konnte. Ein aufgezwungener Schutz ist keine Vertheidigung, sondern der Anfang einer widerlichen Vergewaltigung. Und in der That nur aus der freien Initiative des Papstes Leo III. ging die Wiederherstellung der Kaiserwürde hervor, aus seiner Hand empfing Karl der Große die abendländische Kaiserkrone. Mochten Ludwig der Fromme und Lothar I. schon vor der Krönung den Kaisertitel führen, so glaubten sie doch, daß erst durch die vom Papste vollzogene Kaiserkrönung ihre Würde vollgiltigen rechtlichen Bestand erhalte. Derselben Ansicht huldigte Ludwig II., wenn er dem etwas eifersüchtigen orientalischen Kaiser Basilius schreibt: „Die Fürsten der Franken wurden zuerst Könige, dann Kaiser genannt, diejenigen nämlich, welche dazu von dem Papste mit dem heiligen Öle gesalbt wurden." Das Recht

des Papstes, die Kaiserkrone frei zu verleihen, tritt besonders unter dem Pontificate Johann' VIII. hervor. Als Ludwig II. 875 gestorben war, bewarben sich seine beiden Oheime, Karl der Kahle und Ludwig der Deutsche, um die Kaiserkrone. Johann VIII. gab dem westfränkischen Könige Karl den Vorzug und krönte ihn um Weihnachten 875 zum Kaiser. Erst nachher wurde er auch als lombardischer König anerkannt und auf dem Reichstage zu Pavia erklärten die geistlichen und weltlichen Herrn Oberitaliens, „sie erwählen ihn einstimmig zu ihrem Beschützer und Herrn, dem sie sich mit Freuden unterwerfen, nachdem der Papst ihn eingeladen und auf Eingebung des heiligen Geistes auf den Gipfel des Kaiserthums befördert habe." Ihrem Beispiele folgten die neustrischen Großen, welche „den vom Papste erwählten und gesalbten Kaiser Karl", ihren Herrn, auch zum Beschützer und Vertheidiger wählen und als solchen bestätigen. Nach dem Tode Karls des Kahlen bat Karlmann, der Sohn Ludwigs des Deutschen, den Papst um die Kaiserkrone. Aber obwohl er in seinem Briefe versprach, die römische Kirche mehr als alle seine Vorfahren zu erhöhen, so schob doch der Papst die Erfüllung seiner Wünsche hinaus. Dagegen krönte er dessen Bruder, Karl den Dicken, zum Kaiser, nachdem er noch das Jahr vorher die longobardischen Bischöfe dringend ermahnt hatte, Niemand ohne päpstliche Genehmigung als König anzuerkennen; denn „Derjenige, der von uns als Kaiser zu bestellen ist, muß zuerst und hauptsächlich von uns berufen und gewählt sein". Auch in der Folgezeit bleibt dieses freie Verfügungsrecht der Päpste ungeschmälert; bald ist die Kaiserwürde mit der lombardischen, bald mit der deutschen oder auch der burgundischen Königskrone verbunden. Ein bestimmtes Gewohnheitsrecht zu Gunsten der deutschen Könige hatte sich noch nicht gebildet. Selbst bei der Erneuerung der abendländischen Kaiserwürde in der Person Otto's des Großen konnte dieser zwar seine Wünsche aussprechen, aber ein Recht auf die Kaiserkrone besaß er nicht. Papst Johann XII. verlieh ihm dieselbe in Folge eines völlig freien Übereinkommens und „der König Otto wurde durch die Krönung des Papstes Johannes zu Rom „Kaiser" und „zur kaiserlichen Würde erhoben". Seit Otto dem Großen aber bildete sich ein Gewohnheitsrecht, wonach die deutschen Könige die allein berechtigten Bewerber um die Kaiserkrone waren, denen der Papst unter Voraussetzung der nothwendigen Eigenschaften die Kaiserkrone nicht versagen konnte. Immerhin aber galt nach wie vor der Grundsatz, daß durch die päpstliche Krönung die Kaiserwürde in der That und völlig rechtskräftig

erlangt werde. Durch die freie Wahl der Fürsten und die Krönung zu Aachen kam der Erwählte in den Besitz der „freien Krone" des deutschen Reiches; doch erst dann, wenn der römische König „mit königlichem Gefolge nach Rom zog und das Diadem der kaiserlichen Krone von dem Statthalter des hl. Petrus erhielt", wurde er Kaiser; „bis dahin nannte man ihn nur König". Allerdings verwechselte man zuweilen diese Ausdrücke; im Allgemeinen aber war man sich des Unterschiedes der deutschen Königs- von der römischen Kaiserwürde wohl bewußt. Deßhalb nannten sich auch die Kaiser vor der päpstlichen Krönung nur ausnahmsweise Kaiser und begnügten sich mit dem römischen Königstitel; erst von der Kaiserkrönung an zählten sie in den öffentlichen Urkunden die Jahre ihres Imperiums.

Aus dem Gesagten ergibt sich nun von selbst, daß die Verbindung der Kaiserwürde mit der deutschen Königskrone auf einem päpstlichen Privilegium beruhte. Denn wenn es ein freies Recht des Papstes war, wie wir nachgewiesen haben, aus den abendländischen Königen den Schirmherrn der Kirche und des apostolischen Stuhles auszuwählen, so konnte die ausschließliche Berechtigung der deutschen Könige nur in einem freiwilligen Zugeständnisse der Päpste ihren Grund haben. Schon zur Zeit Gregor' VII. stand dieses Privilegium Deutschlands fest, und sein König überragte durch dasselbe an Würde alle irdischen Machthaber. Wenn wir übrigens dieses Vorrecht auf ein Privilegium zurückführen, so geben wir gerne zu, daß es ein vertragsmäßig zugestandenes Privilegium war. Ohne Zweifel erhielt durch einen solchen stillschweigend anerkannten Vertrag das Privileg selbst eine größere Festigkeit, welche die Freiheit des Papstes mehr beschränkte, aber ebenso gewiß entstanden dadurch auch bestimmte gegenseitige Rechte und Pflichten. War der Papst gebunden, den König von Deutschland zum Kaiser zu krönen, so war Deutschland verpflichtet, nur einen solchen König zu wählen, dem der Papst mit gutem Gewissen die Schirmherrschaft der Kirche anvertrauen konnte. Thaten die deutschen Fürsten hierin ihre Pflicht nicht, so mußten sie folgerichtig entweder auf das Recht der Kaiserwürde für Deutschland ganz verzichten, oder ihre Wahl revidiren. Den deutschen Wahlfürsten stand es aber nicht zu, auf Vorrechte der deutschen Krone Verzicht zu leisten, also hatten sie sich einfach an ihre Pflicht zu halten, einen würdigen König zu wählen und bei etwa eintretenden Meinungsverschiedenheiten sich gegenseitig zu verständigen. Bei dem Eigennutze der Wahlfürsten kam es leider factisch oft zu einer zwiespältigen Wahl,

und der Papst sah sich vor die Frage gestellt, welchem der beiden Candidaten er die Kaiserkrone verleihen solle. Die Achtung vor alten ehrwürdigen Rechten bestimmte die Päpste, in einem solchen Falle über die Pflichtvergessenheit der Wahlfürsten hinwegzusehen und nicht sofort auf ein anderes Königreich, etwa Frankreich, die Kaiserwürde zu übertragen. Vielmehr suchten sie die Fürsten zur Eintracht zu mahnen und über die Würdigkeit der Gewählten sich auszusprechen. Dazu waren die Päpste unbedingt berechtigt; denn es bestand für sie die Pflicht, nur einen würdigen Kaiser zu krönen, aus dieser Pflicht folgt aber nothwendig ein Recht, die Würdigkeit der Candidaten zu prüfen. Verwarf der Papst den einen Gewählten als unwürdig, so war für diesen die Erlangung der Kaiserkrone zur Unmöglichkeit geworden. Folgerichtig schloß sich an die Verwerfung des einen Candidaten die Anerkennung des Würdigen. Dieses Recht der endgiltigen Entscheidung bei einer zwiespältigen Wahl hatte besonders Innocenz III. in seinem berühmten Decretale „Venerabilem“ in Anspruch genommen. Daß ein solcher Rechtsanspruch des Papstes in Deutschland vielfach befremdete, ist leicht erklärlich; aber Innocenz III. hielt an demselben fest. In dem erwähnten Decretale gab er ihm nur eine klarere Fassung und zögerte auch nicht, durch die Gunst, die er Otto IV. zuwandte, denselben praktisch zur Geltung zu bringen. Die Berechtigung zu einem solchen Schritte fand Innocenz eben in der innigen Verbindung der deutschen Krone mit der Kaiserwürde; die Verleihung der Kaiserkrone war auch ihm ein ausschließlich kirchliches und päpstliches Recht, also war es selbstverständlich, daß er in strittigen Fällen das Recht der Entscheidung in Anspruch nahm, wem die deutsche Krone, welche nothwendig die Kaiserkrone nach sich zog, rechtmäßig zukomme. Damit maßten sich die Päpste nicht eine Einmischung in die innern Angelegenheiten Deutschlands an. Sie stellten nicht in Abrede, daß das Recht, den deutschen König zu wählen, gewissen Fürsten durch die deutsche Reichsverfassung zustand, und es fiel ihnen nicht ein, das Recht zur Königswahl aus einem päpstlichen Privilegium abzuleiten. Dagegen waren sie vollkommen im Rechte, wenn sie behaupteten, daß das Recht der Wahlfürsten, in ihrem Könige auch den künftigen Kaiser zu wählen, nur durch den apostolischen Stuhl an dieselben gekommen sei. Beide Würden sind wesentlich von einander verschieden, und dadurch, daß den Deutschen das unbestrittene Recht zustand, frei den König ihres freien Reiches zu wählen, war dem Papste sein freies Verleihungsrecht der Kaiserkrone

nicht genommen. Im Verlaufe der Jahrhunderte wurden diese beiden Rechte auf das Innigste miteinander verbunden; doch nur so, daß das eine das andere wohl beschränkte, aber nicht aufhob, und jedes in seiner Eigenthümlichkeit erhalten blieb. Wie die deutschen Domkapitel ehemals in ihren Bischöfen auch den Landesherrn erwählten, so erwählten die Fürsten in dem deutschen Könige zugleich den römischen König und künftigen Kaiser. Niemand wird es nun einfallen, das Recht der deutschen Domkapitel zur Wahl des Landesherrn auf ein päpstliches Privilegium zurückzuführen, sondern er wird es vielmehr aus der deutschen Rechtsverfassung ableiten; aber ebenso gewiß beruhte das Recht zur Bischofswahl nur auf einem päpstlichen Privilegium. Nach derselben Analogie des kirchlichen Rechts, dessen Bestimmungen über die Wahlen eben im Großen und Ganzen auch bei der Kaiserwahl in Anwendung kommen sollten, machten die Päpste nicht die geringste Schwierigkeit, daß der einmüthig Gewählte auch sofort die Verwaltung des Imperiums übernahm. Eben die Einmüthigkeit bot den Päpsten die beste Garantie, daß wirklich nur ein Würdiger gewählt worden sei.

Diese verschiedenen Rechtsverhältnisse wurden freilich nicht immer hinlänglich berücksichtigt, und höchst unerquickliche Streitigkeiten waren die Folge. Friedrich Barbarossa würde gerechten Grund zur Klage gehabt haben, wenn Papst Hadrian IV. das deutsche Reich ein Lehen des Papstes genannt hätte; daher durfte auch Friedrich nicht in Abrede stellen, daß die Kaiserkrone ihm nur durch den Papst verliehen worden sei. Aber selbst das Kaiserthum wurde nicht als ein Lehen betrachtet und kein Kaiser ist durch seinen Kaisereid ein Lehensmann des Papstes geworden, sondern er verpflichtete sich eben nur eidlich zu dem, was schon die Natur seines Amtes, der gegenseitige Vertrag ihm zur Pflicht machte, nämlich zum Schutz und Schirm der Kirche als wahrer christlicher Kaiser. Der Streit Heinrich VII. mit Clemens V. war also gegenstandslos, ein reiner Streit um's Wort, wo beide Recht hatten oder beide im Irrthum sein konnten, je nachdem man die Worte auslegte. Einen Lehenseid hatte Heinrich VII. allerdings nicht geschworen; aber der Papst Clemens V. behauptete auch nicht, daß Heinrich sein Lehensmann sei, sondern forderte nur die Erfüllung eines ganz gewiß im Kaisereide enthaltenen Versprechens. Dazu war der Papst doch unbedingt berechtigt. Die späteren Streitigkeiten über das Wahlrecht der Kurfürsten unter Ludwig dem Bayern finden nach

den oben aufgestellten Grundsätzen über das doppelte Wahlrecht und dessen verschiedenen Ursprung ihre vollständige Erledigung.

IV.

Verlieh denn das Kaiserthum nur einen Vorrang der Ehre und Würde? war mit demselben keine bestimmte Macht, kein weitergehendes Recht verbunden? Dieß führt uns zur Beantwortung der letzten Frage, nämlich in wiefern auch den christlichen Kaisern des Mittelalters eine Weltherrschaft zugeschrieben werden könne.

Um die beiden großen Zwecke des Kaiserthums, Schutz der Kirche und des Papstes, zu verwirklichen, bedurfte es einer großen physischen Macht. Die Kaiserwürde selbst verlieh eine solche physische Macht nicht, sie setzt dieselbe vielmehr voraus, d. h. nur der Beherrscher einer Großmacht, eines Weltreiches war ein geeigneter Träger der Kaiserkrone. Wenn daher die alten Canonisten von den Eigenschaften des zu wählenden Kaisers reden, unterlassen sie es nicht, neben der ersten unerläßlichen Bedingung persönlicher Tüchtigkeit auf die Nothwendigkeit einer imposanten Macht zur Erfüllung der kaiserlichen Pflichten hinzuweisen. Das Kaiserthum eines Berengar, eines Lambert ist ein Kaiserthum in Zwerggestalt, und wie den spätern deutschen Kaisern die Krone auf die Schultern reichte, die einst auf dem Haupt des großen Karl geruht, so war auch ihre Macht zu klein geworden, um eine natürliche Unterlage der Würde ihres großen Ahnen zu bilden. Kein Wunder, wenn Papst Leo den mächtigen Karl zum Schirmherrn wählte, dessen Reich, was Macht und Größe anging, dem ehemaligen occidentalischen Kaiserreich nur wenig nachstand; und als Papst Johann XII. in seiner Bedrängniß nach einem neuen Beschützer ausschaute, wo wäre ein mächtigerer König in der abendländischen Christenheit zu finden gewesen als Otto der Große? Durch diese Beispiele haben wir schon hinlänglich angedeutet, daß zur Kaiserwürde eine Weltmacht im strengen Sinne des Wortes gar nicht erforderlich war. Wie schon die alten Römer ihr Reich ein Weltreich nannten, obwohl es nicht die ganze Welt umfaßte, so genügte zur Verwirklichung der kaiserlichen Weltherrschaft während des Mittelalters eine im Abendlande prädominirende Großmacht. So nennen wir heutzutage England eine Weltmacht; nicht als ob es die Welt beherrschte, aber seine Macht, sein Ansehen ist in vielen Ländern bedeutend, in manchen geradezu maßgebend. Eine solche Weltherrschaft in beschränktem Sinne reichte vollkommen hin, um die Pläne

des Kaiserthums zu verwirklichen; ja es wäre eine zu gewaltige Macht nicht einmal wünschenswerth gewesen. Wir wollen nicht darauf aufmerksam machen, daß die zu große Anhäufung von Ländermassen in sich unnatürlich und schädlich gewesen, wir wollen auch nicht in Erinnerung bringen, daß die Kaiseridee nicht nothwendig nur ein einziges Kaiserthum forderte, sondern für neue Ländergruppen passend neue Centralpunkte geschaffen werden konnten: nur den einen Gedanken wollen wir besonders hervorheben, daß eine allzugroße Macht, in der Hand eines vielleicht herrschsüchtigen Kaisers vereint, der kein Gegengewicht entgegengestanden, die Freiheit der Völker, die Unabhängigkeit der Kirche ernstlich bedroht hätte.

Nicht umsonst widersetzten sich die Päpste beharrlich einer Vereinigung des Königreichs beider Sicilien mit der Kaiserkrone; sie wußten nur zu gut, daß ihre Freiheit dadurch wirklich gefährdet sei. Mit Recht glaubt daher ein ausgezeichneter deutscher Geschichtschreiber es als eine wahre Vorsehung bezeichnen zu müssen, daß es während des ganzen Mittelalters nie gelungen ist, Deutschland in eine einheitliche Militärmonarchie umzugestalten; denn bei der damaligen Größe Deutschlands würde eine so gewaltige Macht die Freiheit im Innern, den Frieden Europa's, die Unabhängigkeit der Kirche fortwährend bedroht haben.

Fassen wir sodann speciell die Kaiserwürde *als die Schirmvogtei der römischen Kirche* in's Auge, so werden wir dem Kaiser gewisse Befugnisse im Kirchenstaate nicht absprechen können. Er befand sich in einer ähnlichen Lage, wie die Schutzvögte der Klöster und Diöcesen. Aus ihrer Pflicht des wirksamen Schutzes ergaben sich für diese von selbst auch bestimmte Rechte, und so sehr besonders die Concilien des 13. Jahrhunderts gegen die Übergriffe der Schirmvögte eifern, suchten sie doch deren wohlerworbene Rechte nicht zu schmälern. Mit den Einkünften, welche ihnen von „Rechtswegen" zustanden, zufrieden, sollten sie keinen Einfluß auf die kirchlichen Stellen gegen das Recht und über specielle Vergünstigungen hinaus beanspruchen. So waren auch die Kaiser durch Pflicht, Herkommen und freiwilliges Zugeständniß der Päpste berechtigt, jene Maßregeln zu treffen, welche zur Vertheidigung des Kirchenstaates nothwendig waren, und Papst Leo III. sah darin so wenig einen Eingriff in seine Rechte, daß er vielmehr die Römer die getreue Befolgung der Anordnungen des Schirmvogtes eidlich geloben hieß. Keineswegs standen aber deßhalb dem Kaiser die Souveränetätsrechte im Kirchenstaate zu. Niemand wird es gewiß einfallen, die Schirmvögte

der Klöster auch zu Eigenthümern der Klostergüter zu erklären oder ihnen etwa das Recht zusprechen, frei über dieselben zu verfügen, den Abt einzusetzen oder unter Umständen zu verdrängen. Hört etwa deßhalb der König von Bayern auf, Souverän zu sein, weil er in Beziehung auf die militärischen Angelegenheiten manche Zugeständnisse an das Reich gemacht? Mit dem Recht zu den nothwendigen Vertheidigungsmaßregeln war natürlich auch ein Anspruch auf materielle Unterstützung verbunden. Wenn Papst Hadrian IV. sich über die Lieferungen für das kaiserliche Heerlager beschwerte, so geschah dieß wegen der maßlosen und brutalen Forderungen der kaiserlichen Beamten; dagegen machte er keine Schwierigkeiten, daß wenigstens zu gewissen Zeiten, z. B. bei der Kaiserkrönung, das Fodrum von den päpstlichen Besitzungen erhoben werden durfte. Um aber den Kaiser noch mehr zu ehren, trugen die Päpste kein Bedenken, denselben sogar einen größern oder geringern Einfluß auf die Besetzung des römischen Stuhles zu verleihen.

Nikolaus II. hatte in seinem bekannten Wahldecrete nicht nur verordnet, daß dem Könige Heinrich IV. die schuldige Ehrerbietung und Achtung gewahrt bleibe, sondern er erklärte sich überdieß bereit, auch bei seinen Nachfolgern in der kaiserlichen Würde dieselben Befugnisse anzuerkennen, wenn sie ihnen persönlich vom apostolischen Stuhle bewilligt worden seien. Anselm von Lucca bezeichnet die vom Papste gemachten Zugeständnisse näher dahin, daß wenn ein neuer Papst gewählt worden war, dieß dem Kaiser angezeigt werden mußte, und erst nachdem dieß geschehen, durfte die Consecration des Papstes vollzogen werden. Ganz in derselben Weise, wie bei der Besetzung der übrigen höhern kirchlichen Beneficien, stand ihm also kraft dieses Privilegiums keine Einmischung in das eigentliche Wahlgeschäft zu, noch viel weniger besaß er ein Vorschlags- oder Nominationsrecht, aber er konnte, wie andere Patrone, der vollzogenen Wahl seine Zustimmung geben. Wir werden aber nicht irren, wenn wir auch dieses Recht vorzüglich als ein Schutzrecht auffassen. Denn Laienpatrone mußten allerdings unter gewissen Bedingungen um ihre Zustimmung gebeten werden, doch hatte dieß nicht den Sinn, als ob es ihrer Willkür überlassen gewesen wäre, eine in ganz gesetzlicher Weise auf einen würdigen Kleriker gefallene Abt- oder Bischofswahl einfach zu verwerfen, vielmehr war ihnen dieß Recht eingeräumt, um bei etwaiger Unregelmäßigkeit bei der Wahl Einsprache zu erheben, den Zweck ihrer Stiftung sicher zu stellen und durch

den Schutz des Erwählten jeden Versuch einer unberechtigten Minorität zurückzuweisen. So war es auch bei der Besetzung des apostolischen Stuhles. Der Kaiser konnte einer regelmäßig vorgenommenen Wahl seine Anerkennung nicht versagen; aber durch die Anerkennung des Gewählten warf er zu dessen Gunsten sein Schwert in die Wagschale. Bei dem herrschenden Parteigeiste, der Charakterlosigkeit ehrgeiziger Bewerber war ein solches Schutzrecht des Kaisers manchmal wünschenswerth.

Wenn der Kaiser als Schirmvogt der römischen Kirche die eben angeführten Rechte wirklich besaß und ausübte, so wird es schon viel schwieriger, greifbare, durch historische Thatsachen verbürgte Rechte zu finden, welche ihm als Schirmvogt der Gesammtkirche zustanden. Die Kaiser kamen eben nicht sehr eifrig hierin ihren Pflichten nach, daher ist es auch schwer, aus der Geschichte ihr Recht zu bestimmen. Die Theorie der Gelehrten muß uns die Praxis ersetzen. Suarez hatte sich in seinem Werk De legibus auch diese Frage über die Macht des Kaisers gestellt und drückt sich über seine Rechte in folgender, sehr reservirter Weise aus:

„Der Kaiser scheint einen Zuwachs an Ehre und Würde erhalten zu haben [nicht aber an wirklicher Herrschergewalt, wie Suarez an einer anderen Stelle beifügt]. Obgleich nun dieser [Zuwachs an Macht] in sich eigentlich nur zeitlicher Natur ist, so participirt er doch indirect an den Vorzügen der geistlichen Ordnung; denn wegen seines Verhältnisses zur päpstlichen Würde, durch welches Schutz und Vertheidigung der Kirche und des Papstes seine Aufgabe geworden, ist er auf eine besondere Weise mit dem Papste verbunden und wird daher von ihm gesalbt und gekrönt. Und vielleicht eben mit Rücksicht auf diesen Zweck der Vertheidigung der Kirche hat er eine Gewalt, die katholischen Fürsten aufzubieten und zum Auszuge zu bestimmen, auch vielleicht die Befugniß zur Schlichtung von Streitigkeiten unter ihnen, wo dieß zur Vermeidung von Kriegen und Schädigung der Kirche nothwendig wäre. Aber wenn ihm eine solche Macht zusteht, so hat er sie vom Papste und sie bildet einen Bestandtheil der indirecten Gewalt [des Papstes], als dessen Gehilfe und Stellvertreter er sie besitzt, nicht eine directe zeitliche Herrschergewalt. Daher ist er im Gebrauch dieser Gewalt stets vom Papste abhängig, ja ich glaube, daß sie ohne Mitwirkung des Papstes sehr geringen Erfolg hätte."

Noch haben wir den Begriff der kaiserlichen Weltherrschaft nicht vollständig erschöpft. Die kaiserlichen Rechte und Pflichten waren nicht eingeschränkt auf den bloßen Schutz der Kirche, die Kaiser sollten ihre Macht auch zur Ausbreitung des Gottesreiches verwenden. Die alten Römer strebten bewußt oder unbewußt der Weltherrschaft entgegen und suchten Volk um Volk unter ihr eisernes Scepter zu bringen. Ganz im Gegensatz zu diesem blutigen Beginnen wollte die Kirche alle Völker

unter das sanfte Joch Christi beugen. Die Kirche erfüllte diese Sendung mit den ihr eigenthümlichen Mitteln; des Kaisers Aufgabe war es, nicht nur sie in dem bereits eroberten Gebiete zu schützen, sondern auch mit seinem Schwerte die friedlichen Eroberungen der Glaubensboten zu schirmen und so die Ausbreitung des Christenthums bis zu den Grenzen der Erde mit seiner Macht zu unterstützen. Das ist die Weltherrschaft des Kaisers in ihrer edelsten und schönsten Bedeutung. Aber bei dieser Ausbreitung des Reiches Gottes auf Erden konnte die Thätigkeit des Kaisers nicht dahin gehen, die neubekehrten Völker seiner Herrschaft zu unterwerfen und ihrer Selbstständigkeit für immer zu berauben, vielmehr mußte er dieselben, wenn auch nicht sofort, so doch allmählich, als selbstständige jüngere Brüder in die christliche Völkerfamilie einführen. Wie die Kirche das Sklavensystem bekämpfte und, wo ihre Ideen zur Herrschaft gelangten, vollständig beseitigte, so wollte sie auch von den bekehrten Nationen alle Abhängigkeit fern halten. Der Verlust der Unabhängigkeit ist für ein lebenskräftiges Volk ebenso unerträglich, als dem einzelnen freien Manne, und nur zu oft war die Furcht der Völker, mit der Annahme des Christenthums die nationale Unabhängigkeit einzubüßen, ein gewaltiges Hinderniß für die christlichen Glaubensboten. Anders handelte der Kaiser Heinrich der Heilige, welcher den hl. Stephan in der Christianisirung seiner Völker unterstützte, ohne ihn in ein unwürdiges Abhängigkeitsverhältniß zu bringen. Den gleichen Zweck verfolgten die Päpste, wenn sie den slavischen Fürsten die Königskrone übersandten. Freie christliche Königreiche wollten die Päpste schaffen, keine Vasallenstaaten. Einer materiell gesinnten Zeit liegt es fern, in dieser Würde des Kaisers etwas Großes zu erblicken. Anders urtheilten die Völker des Mittelalters, bei denen der christliche Glaube kräftige Wurzeln geschlagen. Als das Größte und Erhabenste, was hier auf Erden angestrebt werden kann, galt ihnen das Ziel der Kirche, das Ziel des Welterlösers, d. i. Zurückführung der verlorenen Menschheit zu ihrem Schöpfer. Wie nun für den einzelnen Menschen die schönste und erhabenste Thätigkeit darin besteht, mit Gott am Heile der Seele zu arbeiten, so gibt es auch für die ganze staatliche Gesellschaft kein würdigeres Ziel auf Erden, als wenn sie zu einer Theilnahme an der Erlösungsthätigkeit der Kirche berufen wird. Die weltliche Gewalt erfüllt diese Aufgabe zunächst dadurch, daß sie die ihr eigenthümlichen Ziele einer wahren zeitlichen Wohlfahrt anstrebt, da ein gut geordnetes Staatswesen eine Vorbedingung einer wirksamen Thätigkeit der

Kirche ist. Aus der Gesetzgebung werden die wahrhaft christlichen Nationen alles entfernen, was mit den Grundsätzen des Christenthums im Widerspruche steht; doch damit sollte sich der Kaiser nicht begnügen, nein, als erstgeborner Sohn der Kirche war er zu einer positiven, allseitigen und opferwilligen Unterstützung der Kirche aufgefordert. Hätten alle Kaiser des Mittelalters und in ihren Kreisen die Könige die Größe dieser Aufgabe erfaßt, das Christenthum und die mit ihm gegebene wahre Civilisation hätten die großartigsten Fortschritte gemacht. Wäre von all' dem Gut und Blut, das in brudermörderischen Kämpfen mit christlichen Nationen vergeudet wurde, nur der hundertste Theil zum Schutz der Kirche und der friedlichen Entwickelung der Völker verwendet worden, so hätten die Grenzmarken der christlichen Völkergruppe bis zum Ende des Mittelalters eine größere Ausdehnung gewonnen. Gewiß gehört es zu den großen Geheimnissen der Vorsehung, warum Gott diese endlose Reihe der entsetzlichsten Kriege zwischen den christlichen Völkern des Mittelalters zugelassen, während nach menschlichem Ermessen die vereinte Kraft jener kriegerischen Nationen im Stande gewesen wäre, die Segnungen des Christenthums bis zu den entferntesten Völkern zu verbreiten. Wir können schon jetzt diesen Wegen der Vorsehung nachforschen und einzelne Spuren entdecken; die volle Einsicht in die weise Führung des menschlichen Geschlechtes wird uns Gott erst am Ende der Tage erschließen; aber am Tage des Gerichtes, wo er den Plan seiner Weltregierung der versammelten Menschheit vorlegen wird, da werden für die Handlungen der Einzelnen wie für die Thaten der Völker nach dem Ausspruche Hinkmars von Rheims nicht die römischen oder salischen, sondern die göttlichen und apostolischen Gesetze gelten.

Fr. X. Wernz S. J.

Religion im modernen Culturlager.

3. Religion des Pantheismus.

Wir sahen, daß in den Augen unserer modernen Realisten ebenso wie in den Augen unserer modernen Idealisten die Religion nichts als Gefühlsschwäche, nichts als naturnothwendige Träumerei ist.

An dritter Stelle kommen wir auf den in unserer Zeit umhergeisternden Pantheismus zu sprechen. Er ist es, der sich heute am zudringlichsten dem Denken, welches, vom Christenthum abgekehrt, einen Abschluß sucht, als einen solchen darbietet. Scheinbar steht seine Religion im schroffsten Gegensatz zu den soeben vorgezeichneten realistischen und idealistischen Anschauungen. Im Grunde aber ist's der nämliche Abfall von Gott, die nämliche, den letzteren überkleisternde Gefühlsweichheit.

Ursprünglich ließen fast alle pantheistischen Systeme die Religion ausschließlich in einer Art von Erkenntniß oder Anschauung bestehen. Dieß war z. B. der Fall in den Systemen der Hindu, Thibetaner, Chinesen. Bei den Neuplatonikern und Gnostikern war gleichfalls das speculative Interesse das wesentlichste Moment in der Religion; bei den späteren Manichäern sowie Albigensern war eine ähnliche Anschauungsweise sogar die Quelle der traurigsten sittlichen Verirrungen. Und ebenso trägt der moderne Pantheismus dieselbe intellectualistische Übertreibung zur Schau. So erklärt Friedrich Schlegel (natürlich in seiner ersten Periode), die Religion bestehe in Poesie und Wissenschaft, Novalis findet die Religion in befriedigtem Wissen, Schelling läßt die Religion das Anschauen des Unendlichen im Endlichen sein.

Es ist aber wohl zu beachten, daß das pantheistische Erkennen, Bewußtsein, Anschauen viel eher den Charakter eines höheren „Gefühls" besitzt, jedenfalls aber mit dem eigentlichen Erkennen und dem strengen Wissen nichts zu thun hat. Es ist, wie Schleiermacher sich ausdrückt, ein „transscendenter Uract des Bewußtseins", welcher eine „höhere Einheit von Gefühl und Anschauung" bildet.

Die Religion der Pantheisten ist eben ein eigenartiges Ding; sie besteht nicht in einem näher zu bestimmenden Gebrauche unserer Geisteskräfte, sondern ist ein objectives substanzielles Band der Gottheit mit dem Menschen, ein realer Proceß, in welchem die Gottheit sich allmählich bewußt wird. „Die Einheit in dem Verhältnisse zwischen Gott und Menschen ist, daß Gott nicht nur von uns gedacht wird, sondern daß er auch das ihn in uns Denkende selber ist." (Marheinecke, Lehrb. d. Dogmatik, 2. Aufl. § 312.)

Der „fromme" Schleiermacher will die Religion in keiner Hinsicht auf Wissen gegründet sein lassen, sie ist ihm „Abhängigkeitsgefühl", „Gott im Gefühl haben", „Sinn und Geschmack für das Unendliche", „das in der höchsten Richtung aufgeregte Gefühl", „ein dem Weltall

sich hingebendes Gemüth", „Andacht zur Natur". Als man ihm die Einwendung machte, das Gefühl müsse sich doch nothwendig auf Gedachtes beziehen und darum müsse die Idee Gottes im religiösen Leben vorausgehen, antwortete er, daß die Frömmigkeit vorhanden sein könne, auch ehe es noch zu einer Auffassung der Idee Gottes gekommen, die Idee Gottes gehöre nicht zur Frömmigkeit. Glaubenssätze, so sagt er, seien nichts als Auffassungen der frommen Gemüthszustände, in der Rede dargestellt. Es sei darum, wie es in der Natur des Gefühls liegen müsse, die Religion eines jeden Menschen eine andere, gerade so wie die Musik eines jeden Volkes. Die dogmatische Seite der Religion sei etwas durchaus Fließendes, Subjectives. Alles in der Religion sei wahr, insofern es rein im Gefühle erwachsen sei.

Der ungläubige Spinoza wird daher von Schleiermacher gepriesen als „der heilige, verstoßene; ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe — voller Religion war er und voll heiligen Geistes". Wie sehr diese religiöse Abhängigkeit bloße Gefühlssache ist, erhellt auch daraus, daß der wegen seiner persönlichen Religiosität vielgepriesene Schleiermacher die schmutzigsten Verirrungen der Sinnlichkeit, zu denen er sich hinreißen ließ, mit dem Nimbus der Religion zu umkleiden sich nicht schämte.

Den Hegelianismus dürfen wir hier nicht mit Stillschweigen übergehen. Hegel ließ allerdings die Religion — das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes von sich, vermittelt durch das endliche Bewußtsein — für die höhere Stufe sich durch Dialectik zur „Speculation" entwickeln. Aber heutzutage ist die Hegel'sche Speculation nicht mehr zeitgemäß. So sehr sie sich auch jetzt erst practisch auswirkt im Cult des präsenten Staatsgottes, so gilt sie doch im jetzigen Zeitbewußtsein für das, was sie wirklich ist: für die höhere Phantastik eines genial-verschrobenen Kopfes. Für die niedere Stufe galt bereits bei Hegel die Religion für Gefühl und Phantasie. Dieses Stück Hegelianismus ist in Ansehen geblieben.

Unter Anderen hat es der Hegelianer L. Feuerbach ehrlich herausgesagt, daß die Religion überhaupt nur auf die untere Bildungsstufe gehöre, dort sich natürlich auf Gefühls- und Phantasieübung zu beschränken habe, daß also die Philosophie als Aufhebung aller Religion anzusehen sei. So lange sich der Mensch auf einer unteren Stufe befindet, belehrt uns Feuerbach, stellt er sich naiver Weise das Absolute

so vor, wie er selbst ist, wie er sich einen Gott wünscht; seine Gefühle, Vorstellungen, Wünsche, Bedürfnisse, die Eigenschaften, die ihm fehlen, sind es, die er hypostasirt. Insbesondere führt er die christliche Religion auf das „Herz" zurück, das heißt in seinem Sinne, auf das krankhafte, verdorbene, eigenwillige, träumerische Princip im Menschen, das Gemüth heißt. Da sind wir also bei dem jetzt tagesläufigen Religionsbegriff der „Cultur" angelangt.

4. Materialismus.

Kommen wir nun viertens zu dem modernen Materialisten, so erleidet das soeben vernommene Thema hier wieder nur eine unwesentliche Variation.

Die Voraussetzung, daß die Religion nur mit dem Gefühl zu thun habe, ist die nämliche. Nur ist die Religion hier mit allem Übrigen aus dem zufälligen Wirken des Stoffes hervorgegangen. Keimartig ist sie schon bei den höheren Thieren. „Die ersten Elemente der Religion," sagt W. Braubach (Religion, Moral und Philosophie der Darwin'schen Artlehre. Neuwied 1869. S. 53), „können wir in den Gefühlen der Abhängigkeit, des Dankes für erfahrenes Wohlwollen dem Hunde gewiß nicht abläugnen." Auch soll bekanntlich bei Vogts vierhändigen Vettern Religiosität wissenschaftlich dadurch constatirt sein, daß man bemerkt haben will, wie sie bisweilen augenverdreherisch, mit flehentlicher Miene und ausgespreizten Vieren in den Zweigen der Bäume säßen. Wie beim Thier, so ist auch beim Menschen die Religion ohne Zweck, ohne innere Wahrheit, ohne entsprechende objective Wirklichkeit. Sie ist einmal da und sucht Befriedigung.

Aber nun fragt sich: Ist die Erdichtung übersinnlicher Religionsgebilde zu dulden oder nicht?

In Beantwortung dieser Frage theilen sich die Materialisten in zwei Strömungen: in eine religiöse und eine antireligiöse.

Die Ersteren sind so gnädig, die Religion als eine Privatschwäche hingehen zu lassen, ähnlich wie wir es bei Mill sahen; oder sie erklären dieselbe in Kant'scher Weise für ein Postulat des practischen Lebens, für einen der menschlichen Gesellschaft nützlichen Aberglauben, dessen man schonen müsse, so lange die Menschen für die pure Wahrheit noch nicht reif seien.

Hier nur einige Proben: Der bekannte Socialdemokrat Schweitzer er-

klärt (Zeitgeist u. Christenthum. Leipzig 1861) alle Religion für ein Erzeugniß der Gedanken- und Willensschwäche; religiöser Glaube ist Aberglaube, so gut wie Kartenschlagen; der Staat der Zukunft muß ohne Religion, ohne Kirche, ohne Priester bestehen. Nach Büchner (Die Stellung des Menschen in der Natur. Leipzig 1870) ist Religion nicht minder wie Verbrechen und Sünde ein Erzeugniß der Unwissenheit. Für Überweg hatte die Religion, wie aus dessen Briefen an F. A. Lange (Gesch. d. M. 2. Bd. S. 525 ff.) hervorgeht, höchstens den Werth eines Surrogates für die anderen gefühlsbefriedigenden Genüsse, welche dem Volke gemeiniglich fehlen, gemäß dem Satz Göthe's: „Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, der hat Religion. Wer diese beiden nicht besitzt, der habe Religion."

Noch deutlicher und unverfrorener spricht der in deutsch-wissenschaftlichen Kreisen hochgeschätzte F. v. Hellwald in seiner Culturgeschichte (Augsburg 1875): „Die Geschichte der religiösen Vorstellungen," so sagt er (S. 30), „ist nichts Anderes, als die Geschichte des menschlichen Irrthums überhaupt. Der Irrthum ist aber mit dem menschlichen Geiste unlöslich verknüpft. Der im Gehirn sich abwickelnde Denkproceß ist kein anderer für den richtigen, als für den irrigen Gedanken. Dieser nothwendige Irrthum ist das Ideale. Der Trieb, Ideale zu bilden, ist dem Menschen urwüchsig. Es hieße jeder besseren Einsicht aus dem Wege gehen, wollte man sich weigern, das erste Aufflackern des Idealen in den aufkeimenden Regungen der Religion zu erblicken. Damit ist zwar einerseits zugegeben, daß alle Religionen nur Producte des Menschengeistes — und zwar vorwissenschaftliche Producte der menschlichen Phantasie sind, da jede Religion älter als das Denken darüber ist; es wird aber andererseits damit die Meinung Solcher vernichtet, welche von einer völlig aufgeklärten religionslosen Zukunft träumen. Niemand wird läugnen, daß die religiösen Begriffe als rein idealistische (vgl. oben) von der überhandnehmenden Erkenntniß der Wahrheit zurückgedrängt werden müssen, wie dieß in der Gegenwart auch wirklich geschieht. Aber niemals wird es gelingen, die uns angeborene Idealisationskraft auszutilgen oder für die Dauer lahm zu legen. Führt sie auch zum Irrthum, so ist doch nicht dieser, die Religion, eine Krankheit des Geistes; sondern umgekehrt, die Lähmung der Idealisationskraft ist die Abnormität; und die volle frische Thätigkeit, das Leben des Irrthums, ist die Norm, der Gesundheitszustand. Entwurzelung der Religion ist daher ein thörichtes Beginnen." Anderswo (S. 86) erklärt der nämliche Hellwald: „Höher als die Religion steht die Wissenschaft, denn sie ist es, die im ewigen Kampfe gegen den Irrthum die ersten und die letzten Waffen leiht und schärft." Und dann wieder (S. 791): „Das Wesen der Wissenschaft, die Skepsis, ist jenem des Glaubens direct zuwider." An einer anderen Stelle (S. 569) hatte er es sogar zur Aufgabe der Wissenschaft gezählt, „alle Ideale zu zerstören, ihre Hohlheit, Nichtigkeit zu erweisen, zu zeigen, daß Gottesglauben und Religion Trug, daß Sittlichkeit, Gleichheit, Liebe, Freiheit und Menschenrecht Lüge sind, zugleich aber auch die Nothwendigkeit aller dieser Irrthümer zu behaupten". Wir gestehen, daß uns diese gigantische Geistesverwirrung —, daß uns Hellwald und Lange, indem

sie uns mit erbarmungsloser Offenheit den Abgrund zeigen, zu dem die fortschrittliche Wissenschaft den Menschen führt, doch noch viel lieber sind als z. B. jene protestantischen Theologen, die den nämlichen verzweifelten Religionsbegriff mit süßlich frommen Phrasen verzuckern. Bei den Materialisten wissen wir, woran wir sind.

Gerade den extremen Richtungen wohnt nicht selten Etwas wie wohlthuende Ehrlichkeit inne. So schlägt denn auch bei den meisten Materialisten der Gedanke durch, jene Erdichtung sei ein verwerflicher Humbug, da ja die Grundbedingung der ächten Religion die Wahrheit ihres Objectes sei; die religiösen Ansprüche müßten sich vielmehr an der materiellen Wirklichkeit, an der Materie sättigen.

„Geblieben ist uns," sagt D. F. Strauß (Alter und neuer Glaube, S. 441), „der Grundbestandtheil aller Religion, das Gefühl der unbedingten Abhängigkeit vom Universum. Die Welt, als die Werkstätte des Vernünftigen und Guten, ist der Gegenstand unserer Religion. In unserem Gefühle für das Universum mischt sich Stolz mit Demuth, Freudigkeit mit Ergebung. Wenn man auf die Welt schilt, daß sie schlecht sei, wie es z. B. Schopenhauer thut, so empfindet unser Gefühl einen schmerzlichen Reiz, einem Stiche vergleichbar, mit welchem man einen Organismus auf vorhandenes Leben prüft. Das ist ein Zeichen dafür, daß es Religion ist. Wir fordern für unser Universum dieselbe Pietät, wie der Fromme alten Stiles für seinen Gott."

Ob Strauß wirklich geglaubt hat, es werde ihm gelingen, seiner possierlichen Universumspietät den Charakter von Religion zu erobern? Über das eben erwähnte Stichexperiment ist viel gelacht, aber wenig gestritten worden. Schon heute steht der ganze Strauß'sche Einfall als ein mißglücktes Unternehmen da.

Daß ein Ed. v. Hartmann die Strauß'sche Religion mit Spott übergießt, kann nicht befremden. Er ist im Recht, wenn er den Rath gibt, man möge „die Prätension aufgeben, auf die deistisch-materialistische Plattheit, die entweder gar keine oder nur eine stroherne Metaphysik kennt, eine religiöse Gemüthserregung und Befriedigung gründen zu wollen. Es ist eine nicht bloß starke, sondern geradezu naive Zumuthung von Strauß, daß wir für ein Universum, welches nur das Aggregat aller materiellen Einzelsubstanzen ist, und uns jeden Augenblick zwischen den Rädern und Zähnen seines erbarmungslosen Mechanismus um nichts und wieder nichts zu zermalmen droht, eine religiöse Pietät und Anhänglichkeit empfinden sollen." (Die Selbstzersetzung des Chr. S. 81.)

Aber auch andere Kreise, von denen man eher eine Inschutznahme des von Strauß construirten „neuen Glaubens" hätte erwarten sollen, stehen

demselben kalt bis an's Herz hinan gegenüber. Materialismus und Religion sind nun einmal wie Feuer und Wasser. So gesteht F. A. Lange: „Der Materialismus ist arm an Anregungen, steril für Kunst und Wissenschaft, indifferent oder zum Egoismus neigend in den Beziehungen des Menschen zum Menschen. Kaum vermag er den Ring seines Systems zu schließen, ohne beim Idealismus eine Anleihe zu machen. Wenn man betrachtet, wie Strauß sein Weltall ausrüstet, um es verehren zu können, so kommt man auf den Gedanken, daß er sich doch eigentlich vom Deismus noch nicht gar weit entfernt habe. Es scheint fast Geschmacksache, ob man das Masculinum „Gott", oder das Femininum „Natur", oder das Neutrum „All" verehrt. Die Gefühle sind dieselben und selbst die Vorstellungsweise des Gegenstandes dieser Gefühle unterscheidet sich nicht wesentlich. In der Theorie ist ja dieser Gott nicht mehr persönlich, und in der begeisterten Erhebung des Gemüthes wird auch das All wie eine Person behandelt." (Gesch. d. M. 2. Bd. S. 543.)

Das sind noch lange nicht alle Beanstandungen, welche das religiös zu verehrende „Universum" in den verschiedenen Gruppen der Culturfreunde gefunden hat. Man hat — um nur noch Einiges anzuführen — daran erinnert, das Universum sei, insofern es in seinen Stücken durch die exacte Naturforschung erkannt werde, etwa der buchstabirten Ilias vergleichbar, könne also an sich kein Object religiöser Begeisterung sein, sondern bedürfe dazu einer über den Materialismus hinausgehenden Zusammenfassung; das Universum sei ferner wie die Quelle von Gutem und Vernünftigem, so auch von allem Schlechten, Dummen und Verkehrten; der Mensch, als das höchste Erzeugniß des Universums, könne doch nicht in dem Abhängigkeitsgefühl von einer niedern Potenz — denn als solche müsse doch jene Einheit mechanischer Art, die wir Universum nennen, anerkannt werden — seine Befriedigung finden; die Religion sei eine Erhebung des Gemüthes, man „erhebe" sich aber nicht zu einer Welt blindwirkender Stoffe, chemischer und physikalischer Nothwendigkeiten u. s. w.

Kurz, es kann als ausgemacht gelten, daß die Posse von Strauß'schem Universumscult die ganze entsetzliche Armuth des Materialismus so recht zur Schau gestellt hat. Und so muß denn der Materialist nothgedrungen bei Lucrez ankommen, der der Religion den Vernichtungskrieg erklärte, er muß mit Edgar Quinet sagen: „Ich verzichte darauf, mich an meine Phantasie zu wenden, und will keine anderen Stützen haben, als die anerkannten und erfahrungsmäßig bestätigten Thatsachen" (Die Schöpfung, deutsch Leipzig, Weber, 1871. 2. Bd. 11. B. 1. Cap.), d. h. hier: die Thatsachen der äußeren Erscheinungswelt. Dieß ist der Standpunkt des bornirten Darwinismus, wie er sich beispielsweise auf so manchen fortschrittlichen Lehrerversammlungen spreizt. Dieser Standpunkt wurde auch durch den Wiener Professor der Medicin Dr. Benedict auf den Congressen der Naturfor-

scher und Ärzte 1874 zu Breslau und 1875 zu Graz unter dem Applaus der ganzen Versammlung vertreten. Absolute Religionslosigkeit wurde von diesen Herren als Grundbedingung für allen ächten sittlichen Fortschritt hingestellt.

Daß der Darwinismus mit eiserner Consequenz zu diesem Standpunkt hintreibt, ist unläugbar. Denn wenn die Welt und Alles, was darin ist, sich ohne Gott aus bewegter Urmaterie entwickelt hat, wenn der ganze Complex menschlicher Erkenntnisse und Bestrebungen nur Stadien eines materiellen Entwicklungsprocesses sind, wenn Gottesidee und Unsterblichkeitsglauben allmählich erwachsene subjective Wahnbilder sind, so muß man sagen, daß mit der Erkenntniß dieses Thatbestandes für die Menschheit der Augenblick gekommen ist, an welchem sie sich der Religion als einer unwürdigen Schwäche zu schämen und zu entledigen hat.

Doch der Mensch müßte nicht Mensch sein, wenn er in so grausiger Öde, so schneidiger Kälte sich zu Hause fühlte. Wohin soll er sich wenden? Kann die von Strauß innigst empfohlene Musik vielleicht helfen?

5. Religion des Deismus.

Die fünfte Gruppe, die unsere Aufmerksamkeit fesselt, ist die des freimaurerischen Deismus. Hier hat die gewöhnliche Sorte des heute so verbreiteten religiösen Liberalismus sich eingenistet. Diese Herren sind der Ansicht, daß nur durch die Annahme eines außerweltlichen Gottes das religiöse Gefühl befriedigt werden könne. Aber wohlgemerkt, es handelt sich nicht um Erfüllung von Pflichten, welche aus dem klaren Erkennen übersinnlicher Wirklichkeit flössen, sondern um Gefühlsbefriedigung. Man steht auf dem Standpunkte Voltaire's und Robespierre's, die bekanntlich sich dahin äußerten, wenn es keinen Gott gebe, so müsse man einen erfinden und zwar nach Bedarf auch allenfalls einen persönlichen. Darnach ist denn der Gott unserer religiös-liberalen Zeitgenossen angethan. „Der persönliche Gott," sagt der protestantenvereinsfreundliche Pastor Lang von Zürich, „ist kein wissenschaftlicher Begriff, er ist ein psychologisches Phänomen; er ist kein Gegenstand der Erkenntniß, sondern eine und zwar mangelhafte und ungeschickte Aussage, die den vom Menschen empfundenen, im menschlichen Gemüth unmittelbar gegenwärtigen Gott bezeichnen will. Diesen Gott muß die Religion haben, sie kann beim Universum nicht stehen

bleiben." (Die Religion im Zeitalter Darwins. Berlin 1873. S. 38.) Aber dieser „Gott" ist natürlich gerade so gefühlsweich, wie seine Anbeter, er ist äußerst gefügig, genügsam; als ein sentimental-süßlicher Papa sieht er es gern, wenn wir das Leben vollauf genießen, hat wohl gar noch Freude an den dummen Streichen seiner Söhne; mit Kleinigkeiten gibt sich „der große Baumeister" nicht ab; er ist gleichgiltig dagegen, ob und wie wir ihn verehren. Das Wesen dieser Religionssorte besteht darin, daß man sich des Lebens freue, dem edlen Instinkte der Millionen umschlingenden, die ganze Welt küssenden Liebe folge, und daß man dabei nach Maßgabe des Gefühlsbedürfnisses gerade die Form (Denomination) des religiösen Cultes mitmache, in welchem man geboren und erzogen ist.

Aus der Masse des uns zu Gesicht kommenden Belegstoffes heben wir nur eine Stelle heraus, die den Punkt beleuchtet, auf welchen es uns besonders ankommt. „Wie stellt sich die maurerische Idee zu der Idee der Religion?" fragt ein „Bruder" (in Nr. 26, 1875, der „Bauhütte"). „Die Idee der Religion ist nicht ein Product des Denkens, sondern des Fühlens, der Ahnung — des Ahnens des Überirdischen, Allmächtigen, und der Fortdauer des Individuums nach dem Tode, d. i. der Glaube an Gott und an Unsterblichkeit. In diesen beiden Punkten besteht alle Religion. Wie die Gottes- und Unsterblichkeitsidee gedacht wird, das hängt immer von der individuellen Geistesbildung ab. Da diese Ideen nicht Gegenstand des Denkens, sondern des Fühlens sind, so wird der Charakter der Religion subjectiv sein, d. h. es steht dem Individuum frei, sich seine Vorstellungen vom Übersinnlichen zu bilden, wie es will, oder vielmehr wie es fühlt. Verlangen wir, daß alle Anderen dieselben Vorstellungen vom Übersinnlichen haben sollen, so verlassen wir damit den Boden des Idealen, die Religion wird zur Theologie, die Moral zur Kirche und damit stehen wir vor der Ursache aller religiösen Kämpfe und Streitigkeiten. Nun, m. Brr., glaube ich, finden wir auch den Standpunkt, den wir in den religiösen Streitigkeiten einzunehmen haben. Es wird, wollen wir unserer mr. Idee treu bleiben, nur derjenige der Versöhnung, Vermittlung und Duldung sein. Wir ehren jede individuelle Ansicht, und reichen jedem die Bruderhand, gleichviel, ob er den Geist aller Geister als Gott, Jehovah oder Allah anbetet."

Man sieht, der eigentliche Kern der Freimaurerreligion ist derart, daß er wohl am bequemsten in den Deismus, aber auch in alle beliebigen Systeme (Interpretationen) hineinpaßt. So segelt z. B. der „Bruder" A. Spir (Moralität und Religion. Leipzig, Findel, 1874) mit geschwelltem Segel in den Pantheismus hinein. Sein All-Eins hat zwei Seiten, so zu sagen zwei Gesichter. Mit dem brummigen Werktagsgesicht wirkt und wirthschaftet es, es ist die Welt der Erfahrung als Gegenstand der Wissenschaft; mit der liebesäuselnden Sonntagsmiene lächelt es uns als Gefühl in der Seele; es ist Gott als das Vollkommene. Die Religion hat mit dem mächtig wir-

kenden Princip gar nichts zu thun; ihre Sache ist es nur, sich mit dem liebsten Allgütigen verwandt, ja Eins zu fühlen. Dieß der Inhalt des höchst faden, langweiligen Buches.

Nicht weniger leicht verträgt sich die Logenreligion mit den theistischen Reminiscenzen liberal gewordener Christen. Dieß bekundet am besten die sogenannte „ästhetische Religion", oder, was auf dasselbe herauskommt, der allgemein menschliche Vernunftglauben der „deutschen Bildungsvereine". Man darf den Christengott beibehalten, darf christlich, sogar katholisch bleiben. Aber Confession, Kirche, Gebet, gottgefälliges Leben ist Nebensache. Gott ist die Idee des Schönen, Guten und Wahren; religiös ist man in dem Grade, als man für diese Idee erwärmt ist. Ist dieser Standpunkt auch vorgeblich noch ein theistischer (um des zu ködernden Volkes willen), so ist er doch in Wirklichkeit ein Durcheinanderflimmern von Pantheismus, Deismus und was man sonst noch will. Dieß zeigt sich namentlich in den beiden jüngsten Schriften dieser Richtung (Dr. Schramm, Erkennbarkeit Gottes. Bremen 1876, und Prof. J. Bona Meyer, Bildungskampf unserer Zeit. Bonn 1876).

Alles ist nur „Leben im Ideal", „Liebesgefühl" ohne Pflicht, ohne Wahrheit, ohne Dogma, ohne Bekenntniß; quabblich nennt E. v. Hartmann diese Liebesreligion ganz treffend. „Versüßelt man die ganze Ethik in Liebe," sagt ebenderselbe, „löst man die Religion in Liebe auf, so gesteht man, daß man sich bemüht, den Trieb der Liebe zur Religion zu erheben, weil einem die eigentliche Religion abhanden gekommen ist. Die Liebe kann natürliche, sie kann sogar sittliche Liebe sein, ohne im Geringsten religiösen Charakter zu haben. Die Liebe als solche für Religion ausgeben, heißt das Wesen der Religion läugnen; alle von Liebe durchtränkten weltlichen Beziehungen für religiös erklären, heißt den Blick von dem allein und wahrhaft Religiösen ablenken. Es ist kein Wunder, daß ein Standpunkt, der mit seiner Metaphysik hinter dem Berge zu halten alle Ursache hat, dessen Cultus sich in Widersprüchen bewegt und dessen Moral von der Metaphysik und Religion losgerissen haltlos in der Luft schwebt, dem religiösen Bedürfniß kein Genüge thun kann." (A. a. O. S. 86.)

6. Religion des Pessimismus.

Wir vernahmen soeben, daß es dem von E. v. Hartmann so geräuschvoll vertretenen pantheistischen Pessimismus unserer Tage ebenfalls in erster Linie um Befriedigung von Bedürfnissen zu thun ist. Wir können nicht umhin, hier — also an sechster Stelle — demselben

eine flüchtige Beachtung zu widmen. Schopenhauer, Hartmanns Lehrmeister, sagt uns: „Der Mensch wird mit der Frage gequält: Woher und wozu eine solche mit Übeln erfüllte Welt? Der Gebildete sucht Befriedigung in der Philosophie, die Ungebildeten in der Religion, indem sie freiwillig etwas annehmen, „glauben", wie es ihren Wünschen und Hoffnungen entspricht. Glauben und Religion sollen aber keinem bloß theoretischen Bedürfnisse dienen, sie sind nicht aus dem Denken entsprungen und stehen nicht auf theoretisch-wissenschaftlichem Boden. Der Kern der Religion ist das Übervernünftige der christlichen Ethik, das Widervernünftige der theistischen Dogmatik ist bloße Schale."

Die Religion — so deutet uns Frauenstädt den Schopenhauer'schen Gedanken — hat nichts mit der Wissenschaft gemein, sie hat nur practische Bedürfnisse zu befriedigen. Befriedigt sie den Menschen, so mag sie in ihrem theoretischen Theil, ihrer Einkleidung nach noch so stark gegen Vernunft und Erfahrung verstoßen, sie ist doch wahre und ächte Religion.

Bei E. v. Hartmann vernehmen wir den vollen uns schon bekannten Leierton: Religion ist Gefühlssache; wer solche metaphysischen Vorstellungen in sich trägt, daß sein Gefühl durch dieselben positiv afficirt wird, besitzt Religion. Wir können aber schon erwarten, daß der grandiose Widerspruch, der das Hartmann'sche System ausmacht und aus jedem Satze desselben hervorlugt, auch bei der Auffassung der Religion sich geltend macht. Einerseits ist Religion etwas Edles, Erhabenes, sie schließt den ganzen Idealismus des Volkes in sich; in ihr verkörpert sich dem Volke die Hingebung des Gemüthes an das Ideale, sie ist die Erhebung aus dieser mangelhaften zeitlichen Welt in eine übersinnliche, vollkommene. Andererseits ist sie wesentlich ein Unglück, eine Tollheit. Sie entspringt überall aus dem Stutzen des Menschengeistes über das Übel und die Sünde; sie wirkt desto kräftiger, je phantastischer und unklarer die religiösen Vorstellungen sind. „Die Wissenschaft, welche die Unklarheit der Vorstellungsphantastik aufhellt, wird überall da perhorrescirt, wo das religiöse Gefühl noch in voller, ungedämpfter Inbrunst glüht. Soweit die Religion geschichtliche Anknüpfungen und Voraussetzungen hat, wird sie auch in diesen von der Wissenschaft gestört, denn bei allen Religionsentstehungen ist es sehr phantastisch und unwissenschaftlich zugegangen. Soweit der Vorstellungskreis der Religion in das metaphysische und philosophische Gebiet hineingreift, ist er in seiner phantastischen Unabgeklärtheit und in

seiner kritiklosen Verwechslung von Bild und Begriff nothwendig mit Widersprüchen beladen, und die Wissenschaft zeigt die Unverträglichkeit der sich widersprechenden Vorstellungselemente auf. Aus allen diesen Gründen wehrt sich das religiöse Gefühl gegen das Eindringen der Wissenschaft in seine Vorstellungskreise. Die Religion als selbstgewisses, um keine Wissenschaft bekümmertes Gefühl ist stark genug, die härtesten Widersprüche ohne Beschwerde zu verdauen; sobald sie aber der Wissenschaft Einlaß gewährt hat, sieht diese sich genöthigt, die Widersprüche mit Sophismen zu verkleistern, was doch über kurz oder lang immer wieder aufplatzt." (A. a. O. S. 18.)

Wer sollte nun nicht glauben, E. v. Hartmann werde, nachdem er uns die Religion gegenüber der Wissenschaft als eine fanatisch-keifende Närrin vorgeführt, für dieselbe nur noch einen Blick der Geringschätzung übrig haben? Aber nein. Er, ein Vertreter der Wissenschaft, übernimmt sogar die undankbare Arbeit, derselben den Kopf zurecht zu setzen. Ohne Religion geht es ja nun einmal nicht. Und was soll der Gegenstand sein für die Religion der Zukunft? Man höre und staune: das Unbewußte! Ist jemals, so lange die Welt steht, etwas Schauerlicheres der Menschheit zugemuthet worden? Eine Religion, die, wie sie uns v. Hartmann selber schildert, „das vom Jammer zusammengekrampfte Herz vor Grauen erstarren, vor Verzweiflung brechen, oder weichlich in Weltschmerz zerfließen macht"! Nein, da wird man denn doch noch eher geneigt sein, der erbarmungslosen Universumsmaschine des D. F. Strauß eine Thräne religiöser Rührung zu weihen.

7. Akatholischer Theismus.

Gegen E. v. Hartmann ist vom Standpunkte des gläubigen Protestantismus Dr. C. F. Heman (Hartmanns Religion der Zukunft. Leipzig 1875) in die Schranken getreten. Indem wir eine Richtung, zu welcher achtungswerthe Männer zählen, als innerlich verwandt mit dem modernen Religionsprincip hinstellen, möchten wir daran erinnern, daß wir nicht die Personen, sondern das System vor unser Forum ziehen; von Personen glauben wir gerne, was schon so oft von Protestanten gesagt wurde, daß sie besser sind, als ihr System. Gerade der Protestantismus hat mit seiner Versentimentalisirung des Glaubensbegriffes und Herabsetzung der menschlichen Erkenntniß[1] den un-

[1] Nach Luther ist die Vernunft die „gewaltigste Feindin des Glaubens, eine

heilvollen Krebsschaden eingeleitet; er ist der Vater der modernen Gefühlsreligion.

Dieß führt uns nun zur siebenten und letzten Gruppe, zu der des modernen Theismus, unter welcher Firma wir alle gläubig christlichen Richtungen mit alleiniger Ausnahme der Katholiken zusammenfassen. Sie alle leiden an der religiösen Gefühlskrankheit.

Es war der Pietismus, der namentlich in protestantischen Kreisen als eine leicht erklärbare Reaction gegen das ermüdende Controversswesen die Religion zu einer schmachtenden Empfindelei aufweichte. Schon sind die Stifter dieser Richtung — Spener mit seinen collegia pietatis, Franke, der Vater des Halle'schen Waisenhauses, Joachim Lange u. s. w. — nicht frei von üppiger Gefühlsschwelgerei. Heute bildet der Pietismus das kräftigste Lebenselement — insofern überhaupt von einem solchen in einer sich auflösenden Masse die Rede sein kann — im Protestantismus. Bis in die mehr rationalistischen Verzweigungen hinein hat sich der religiöse Sentimentalismus verlaufen. Herders Grundsatz lautete: „Lehrmeinungen trennen und erbittern; Religion vereint, Religion ist Sache des Gemüthes, des inneren Bewußtseins." Was Lessing bereits im Streite gegen den Pastor Götze erklärte, „die Wahrheit des Christenthums wolle mehr empfunden als anerkannt, mehr gefühlt als eingesehen werden", ist heut Dogma bei allen Protestanten. So sagt der protestantenvereinliche Theologe Lipsius aus Jena (Über Glauben und Wissen, 1871): „Die Grenze ist dort, wo alle Erfahrung ein Ende hat, jenseits dieses Punktes hört alle Wissenschaft auf. Hier hat die fromme Ahnung ihr Recht. Ihr Organ ist nicht der Verstand, sondern die gläubige, von Gefühlsantrieben beflügelte Phantasie." Das klingt gewiß fromm, ist aber im Grunde Hellwalds Satz: Die Religion ist Irrthum, ist Gaukelwerk, eine Art von nobler Geistesschwäche.

Wollen wir die heutigentags in den besten protestantisch-gläubigen Kreisen herrschende Ansicht erfahren, so dürfen wir dem oben erwähnten Herrn C. F. Heman unsere Aufmerksamkeit leihen. Derselbe empfiehlt warm lebendige

---

Braut des Teufels, welche nichts kann, denn lästern und schänden Alles was Gott redet und thut. Darum auf Erden unter allen Gefährlichkeiten kein gefährlicher Ding ist, denn eine hochweise, sinnige Vernunft, besonders so sie fället in die geistlichen Dinge, die Seele und Gott antreffen. Denn es ist möglicher, daß man einen Esel lesen lehre, denn ihnen ihre Vernunft blenden und zum Rechten führen, so sie doch verblendet muß sein und zu nichte werden." Ausl. des Ps. 110, V. 3.

Gefühlsinnigkeit, ein gefühlsinniges Christenthum, als dessen Repräsentanten ihm nicht bloß Paul Gerhard, Spener, Zinzendorf, Bengel, sondern auch Loyola, Borromäus, Paul von St. Vincent, Franz v. Sales, Fenelon, Sailer und zahllose Frauen gelten. Die Religion verdanke ihren Ursprung nicht Ideen, sondern wirklichen geistigen Potenzen, welche der Mensch nicht durch sein Nachdenken finde, auch nicht bloß durch seine Einbildungskraft ahne, sondern die er fühle und empfinde. Religion ist geistiges Gefühl und zwar wirklich gefühltes Gefühl, nicht bloß eingebildetes; sie ist geistige Empfindung einer geistigen Wirksamkeit. Erst in zweiter Linie entwickelt sich aus dem Gefühl der geistig wirkenden Macht eine Vorstellung von ihr, und dann erst kommt es zu religiösen „Ideen"; diese sind aber nicht das erste, sondern das letzte in der Religion. Je nachdem real-geistige Mächte als Gefühlsmotoren auf das Bewußtsein der Menschen einwirken, gestaltet sich die Religion. Im Christenthum hat sich beispielsweise die Trinität im Bewußtsein geltend gemacht, trotzdem sie mit dem sogenannten gesunden Menschenverstand in schneidendstem Widerspruch steht. Der wahre und lebendige Christ glaubt an die Trinität, weil er das Wirken der drei Personen und das einheitliche Wesen dieser drei persönlichen Wirkungen in seinem Bewußtsein fühlt. Die Trinität ist ein wirklich gefühltes Gefühl. Wir gestehen, sagt Heman, die Unvernunft und belächelnswerthe Thorheit des Christenthums bereitwillig zu, das Christenthum will gar nicht vernünftig sein. Die christliche Religion hat von der Wissenschaft nichts zu fürchten. Die Realität des die reale Ursache fühlenden Gefühls kann ihm nicht wegdemonstrirt werden durch Reflexion abstract vernünftigen Denkens. An der Realität des Gefühls scheitern alle Zersetzungsversuche der ideellen Vernunft, denn die Vernunft kämpft bloß mit Ideen; bloße Ideen sind aber aller Realität gegenüber ohnmächtig.

Fragen wir die frommen Protestanten, wie wir uns des Näheren das Gefühl, in welchem die Religion gefühlt wird, vorzustellen haben, so geben sie es nicht für eine Quelle religiöser Wahnbilder aus, fassen es nicht einmal als eine Art von Erkenntniß auf, es ist ihnen vielmehr eine Grundkraft, die über allen Kräften steht und das Urleben des Geistes ausmacht.

Ein anderes Resultat werden wir schwerlich erschauen, wenn wir uns auf den Standpunkt der theistischen (akatholischen) Philosophie begeben. Ein gut Theil dieser Philosophen steht in der Kant'schen Richtung, verzichtet also von vorn herein darauf, die Religion irgendwie auf bestimmtes, festes Erkennen gründen zu wollen. Die Religion der Herbart'schen Schule ist, wie sie uns Drobisch (Grundl. der Religionsphil. Leipzig 1840. S. 23) interpretirt, fromme Gemüthsstimmung, die allem Denken und Erkennen vorausgeht. Auch sind die Spuren, welche Jakobi mit seinem Grundsatz, daß das Gefühl die Urquelle aller Erkenntniß sei, durch die Fläche des deutschen Denkens

gezogen hat, noch lange nicht verschwunden; sie sind besonders wahrnehmbar in jenem modernen Sentimentalismus, der die Religion in die reinen Gefühle des Wahren, Guten und Schönen setzt.

Recht originell-fromm ist die Philosophie des sogenannten Ethicismus, dem die Religion in sentimentaler Gottesliebe vollständig aufgeht. Wir nennen hier den jüngeren Fichte. Alles ist lauter Gottinnigkeit. Die Idee der Gottinnigkeit ist „die ganze Idee der Menschheit, ist das Grundgefühl, sich in Gott zu wissen; die Religion fordert kein eigenthümlich religiöses Thun oder religiöses Unterlassen, sie ist der heiligende Geist in allem Thun, jedes Vollbringen weihend, und das Unterlassene im höheren Lichte freier Entsagung verklärend. Was man daher von besonderen religiösen Handlungen, Andachts- und Bußübungen spricht, hat als That keinen selbstständigen Werth und Zweck; es findet diesen nur in der Stärkung des religiös-sittlichen Geistes." Pflichten gegen Gott kennt Fichte nicht, die Idee der Gottinnigkeit erzeugt keine eigenthümliche Pflichtsphäre. Nicht auf die Anerkennung eines Dogma's ist der Hauptnachdruck zu setzen. Das Christenthum ist insofern die absolute Religion, als es die Religion der Liebe, wenigstens dem Princip nach, ist. (Im „System der Ethik" und in der Zeitschrift für Philosophie passim.)

Die Art, in der der Philosoph Ulrici die Zurückführung der Religion auf das Gefühl zu motiviren versucht, wird uns am Besten diese ganze Richtung charakterisiren.

Im religiösen Gefühl, so sagt er (Leib und Seele. 1874. 2. Theil, S. 425), gibt sich uns das Dasein Gottes unmittelbar kund. Von jeder auch noch so unvollkommenen Erkenntniß Gottes muß ein bestimmtes Gefühl, eine gegebene Affection der Seele, in welcher ihr das Dasein Gottes in ähnlicher Weise sich kundgibt, wie in der Sinnesempfindung das Dasein äußerer Gegenstände, als Wegweiserin vorhanden sein. Denn wie könnte die Seele durch Denken Gott finden, wenn sie nicht durch Gefühl von ihm wüßte? Wie aber macht sich Gott fühlbar? Das ist sehr einfach. Die schöpferische, wirkende Kraft Gottes strahlt nämlich fortwährend in die Welt, also auch in das menschliche Gefühl ein, und zwar in bestimmender Weise, also ist sie auch da für das Gefühl, also wird sie gefühlt(!). In dieser Weise involvirt das Selbstgefühl der Seele ein Gefühl vom Sein und Wirken Gottes, ein Gottesgefühl. — Es kommt nun darauf an, ob die Seele ihrerseits so fein besaitet ist, um diese Offenbarung auch zu percipiren, die ja eben nur eine schwache und leise Affection der Seele sein kann. Will man begreifen, wie ein solcher Rapport zwischen Gott und der Seele sein kann, so denke man an den bekannten Rapport zwischen einem Magnetiseur und den Magnetisirten (a. a. O. S. 437), an das Gefühl der Sympathie oder Apathie, welches oft der erste Anblick

eines unbekannten Menschen in uns erweckt; da ist es der geistige Ausdruck, der im Auge vorzugsweise seinen Sitz hat und geistiger Weise auf unser Gefühl wirkt. Das religiöse Gefühl ist der Keim, aus welchem unsere Vorstellung des Unendlichen in ähnlicher Art sich entwickelt, wie aus der Gesichtsempfindung unsere Vorstellung des Lichtes. Es wird im Wesentlichen in Eins zusammenfallen mit jenem eigenthümlichen Gefühl, das uns in einsamer Nacht beim Anblick des gestirnten Himmels ergreift und das Dichter und Philosophen das Gefühl des Unendlichen genannt haben. Ohne religiöses Gefühl können wir das Unendliche — und also auch das Endliche — gar nicht denken. Das religiöse Gefühl, das uns die Möglichkeit dieser Unterscheidung, und damit die Erfassung des Endlichen als Endlichen gewährt, ist mithin eine so nothwendige Bedingung für die Entwicklung unseres Bewußtseins, unseres Erkennens und Wissens, daß wir ohne dasselbe über die Bildungsstufe des Thieres nicht hinausgelangen würden. Man kann behaupten: Das Thier ist und bleibt im Grunde nur darum Thier, weil seine Seele nicht fein genug besaitet ist, um das Dasein und Wirken Gottes fühlen zu können.

Trotz manchen Anklängen an Wahres, die in Vorstehendem enthalten sind, ist doch der im Grundaccord enthaltene schrille Mißklang leicht bemerkbar. Es dauert einen in der That, wenn man gewahrt, wie so edeldenkende und reichbegabte Männer alle ihre Geisteskräfte vergeblich einsetzen, das Stückwerk zerbrochener Wahrheit, das der Protestantismus aus dem Vaterhause mitgenommen, vor dem Verderben zu beschützen. Ein Fluch, der nicht auf den Personen als solchen, aber wohl auf der Trennung von der Einen Wahrheit lastet. Nach Ulrici wäre also die Religion nichts als ein Gefühl, welches durch unmittelbare Einwirkung Gottes ohne vermittelnde Vorstellung in uns hervorgebracht werde! Welch' unselige Ideenverwirrung! Es ist ohne Frage richtig, daß Gott auf alle unsere Fähigkeiten einwirkt, indem er sie erhält und zum Wirken befähigt: ist er aber deßhalb auch ein Object für sie alle? Ja, man darf überdieß noch zugeben, daß Gott unseren Seelenfähigkeiten irgend eine bestimmte Anregung zu Theil werden läßt, wodurch sie zu Gott, ihrem Ziele, hingeleitet werden: folgt aber daraus schon, daß wir Gott als Gott fühlen? Jedes Bewußtsein von Gott schließt mit begrifflicher Nothwendigkeit irgend eine Erkenntniß von Gott ein, ist also schon mehr als bloßes Fühlen. Und dazu gibt es thatsächlich im Menschen keine Erkenntniß von Gott, die unmittelbar wäre, sondern alle Erkenntniß, die wir von Gott haben, ist vermittelt durch vernunftgemäßes Denken. Um wie viel weniger kann also von unmittelbarem Fühlen Gottes die Rede sein!

Und merkwürdig ist, daß heutzutage alle centrifugalen Elemente in die nämliche Posaune stoßen: Religion ist Gefühl, oder beruht wenigstens auf Gefühl. Frohschammer kennt ebenfalls keinen Weg des Erkennens und Wissens, der zu den Grundwahrheiten der Religion hinführe. Ihm ist die „religiöse Anlage die Gottesidee, durch welche wir

der Actualität des Gottesgefühls und Gottesbewußtseins fähig sind, wodurch also Gott wenigstens im Bewußtsein existirt." (Das neue Wissen und der neue Glauben. Leipzig 1873. S. 105.) Er gesteht dem religiösen Glauben eben so viel Berechtigung zu, wie den „übrigen Anlagen für das Ideale, für Kunst und Wissenschaft" (ebendas. S. 114). Während dem ganzen Menschengeschlecht die Religion von jeher war und uns katholischen Christen noch ist: eine aus der erkannten Wahrheit sich ergebende und mit dem Willen erfaßte Pflicht (die allerdings auch das Gefühl ergreift und die edelste Sehnsucht des menschlichen Herzens befriedigt), wissen diese Herren zu ihrer Empfehlung nichts Stärkeres zu sagen, als daß sie ein Bedürfniß ist!

Ähnlich Johannes Huber, der Philosoph des Neuprotestantismus. Er meint: So lange eine historische Gestalt der Religion die Herzen befriedigt, wird sie in ihnen trotz des Widerspruches der Wissenschaft fortleben können; es fragt sich bei der Religion nur, ob sie die Bedürfnisse des Gemüthes befriedigt; die Religion will ja nur Bedürfnisse befriedigen; in der Erzeugung der Religion bietet das Gemüth der Vernunft eine Wirklichkeit dar, die ihren Gesichtskreis erweitert, gerade so wie die ästhetische Empfindung die Wirklichkeit der Schönheit constatirt und in ihr der Vernunft ein Gebiet zuführt, welches von bloßer Vernunft aus nicht entdeckt worden wäre. (Die religiöse Frage. München 1875. S. 23—25.)

Hiermit ist unser Rundgang durch die einzelnen Denkergruppen zu Ende. Positivisten und Idealisten, Pantheisten und Materialisten, Deisten und Pessimisten, sammt allen nicht römisch-katholischen Theisten, sie alle ziehen eine trennende Kluft zwischen Wissen, Erkennen einerseits und Religion andererseits; Religion ist Gefühlssache.

Wir brauchen auf die jetzige Cultur, die das öffentliche Leben überwuchert und die gesammte nicht-ultramontane Presse zur Disposition hat, nur einen flüchtigen Blick zu werfen, um sofort zu erkennen, daß diese fade, durchaus falsche Auffassung von Religion der jetzt gegen die Kirche anstürmenden Weltmacht eigenthümlich ist. Das Dogma ist gleichgiltig, Alles sei Liebe; weil die Religion nicht auf Wahrheit ihrer Erkenntniß beruht, darum sind die verschiedenen Confessionen nebensächliche Formen, deren jede gleich gut mit wahrer Religiosität vereinbarlich ist. Man untersucht das Christenthum Christi und will finden, daß alle Glaubenssätze Ausgeburten der Scholastik sind; man reducirt Alles auf wenige religiöse „Ideen" (non tam vera quam pia dogmata, wie

Spinoza sagt), die einer gewissen äußeren Anstandsmoral als Unterlage dienen können. Religion sei getrennt von Theologie; Religion ist gut, ist von jeder theoretischen Ansicht über Gott, von Monotheismus, Pantheismus, Atheismus unabhängig, sie ist darum duldsam und verträgt Alles; aber Theologie ist eitles und verkehrtes Bemühen, die religiösen Vorstellungen, die doch nur dem Willen entspringen, auf das theoretische Gebiet hinüberzutragen; die Religion läßt das Denken völlig frei und maßt sich keinen realen Einfluß auf das Leben an[1]. Dieses breiweiche, formlose, im günstigsten Falle frömmelnde, phrasenausduftende Gefühlswesen, das ist die Religion der jetzigen „gebildeten" Welt.

(Schluß folgt.)

T. Pesch S. J.

Zur Entstehungsgeschichte und Kritik der Julirevolution.

Die Restaurationszeit ist für das jetzt lebende Geschlecht eine fast eben so unbekannte Epoche geworden, wie die Tage des Mittelalters, obgleich nur die Dauer eines Menschenlebens uns von derselben trennt. Große, welterschütternde Thaten, glänzende Eroberungen, länderverheerende Kriege, überhaupt Ereignisse, die Jeder leicht in seinem Gedächtnisse aufspeichert, bilden nicht das Charakteristische jener Periode. So ist sie denn ziemlich der Vergessenheit verfallen; eine Ansicht indessen hat sich eingebürgert und stereotyp festgesetzt, als sei jene Zeit, so weit wenigstens von Frankreich die Rede ist, eine Periode der Versumpfung, träger Stabilität, eine greisenhafte Zeit des alten Zopfes gewesen, indem die Bourbonen nichts gelernt, nichts vergessen und ganz absolutistisch regiert hätten; unter uns Katholiken geht überdies noch

[1] Hierher gehört auch die in jüngster Zeit stets lauter werdende Agitation gegen den Fortbestand theologischer Facultäten. Die Einen wollen von einer wissenschaftlichen Behandlung der Religion nichts wissen, weil ihnen die Religionswissenschaft von vornherein als Illusion gilt. Andere, welche den bedeutenden Werth der Religion für die Volkssittlichkeit beachten, wollen, man solle das Allgemein-Religiöse, das Wissen von der Religion der philosophischen Facultät zuweisen, die Geschichte der Religion und Religionen von der allgemeinen Geschichtswissenschaft behandeln lassen.

die Sage um, die restaurirten Fürsten hätten ihr altes gallicanisches Regiment wieder eingeführt und seien dieselben ein der Kirche, der Freiheit und jeder selbstthätigen geistigen Bewegung feindseliges Geschlecht gewesen. Einer geschichtlichen Darstellung dürfte es nicht sehr schwer fallen, diese Ansichten theils als falsche, theils als sehr übertriebene nachzuweisen; namentlich aber ist die letztere der Nachklang einer Schule, vielmehr einer Partei, an deren Spitze der unglückselige Lamennais stand. — Für den Staatsmann indessen, für jeden denkenden Verstand überhaupt, ist das Studium jener Epoche so belehrend als dasjenige irgend welcher Zeit. Damals traten die Liberalen, die in meisterhafter Duckmäuserei unter dem starken Eroberer so lange sich stille verhalten, auf die Schaubühne, und entwickelten eine perfide, haßerfüllte, nie rastende Thätigkeit, nicht zum Schutze der Freiheit oder der Verfassung, sondern zum Sturze des Königthums, zur Erstickung der christlichen Religion. Die alten Jacobiner hatten nach langem Winterschlaf in den Liberalen sich entpuppt. Man redet jetzt mitunter etwas viel von der Ehrlichkeit der alten Liberalen, die zwar selbst nicht religiös gesinnt, es doch redlich gemeint hätten mit dem Worte: „Freiheit für Alle", die auch den Katholiken Luft und Licht gegönnt hätten. Die Restaurationszeit aber beweist, daß auch die Großväter der heutigen Culturhelden ein Geschlecht waren voll von Lüge, Verstellung, Hinterlist, Trug, Religionshaß und Gewalt, das gelegentlich nicht einmal vor dem Meuchelmord erschreckte, wenn er zum Ziele führte. Ehrenmänner hat es auch unter den Liberalen von damals gegeben, die es aufrichtig meinten; als System aber und als Partei war der Liberalismus nur ein „honnettes" Wesen.

Ludwig XVIII. hatte gleich bei seiner ersten Rückkehr nach Frankreich einen verhängnißvollen Fehler begangen, als er am 2. Mai 1814 zu Saint Ouen den Franzosen eine Charte gab, verfaßt von den unheimlichen Geistern, die alsbald den König umschwärmten, besonders von Talleyrand. Dieselbe war nach der Schablone aller liberalen Constitutionen entworfen, mit den Ideen von Mirabeau, im Geiste der Nationalversammlung von 1789 erfüllt, mit Beibehaltung der Centralisation des napoleonischen Kaiserreiches. Darin wurde zwar nicht, wie der Senat Napoleons, als derselbe schon in den letzten Zügen lag, in seiner berüchtigten „Constitution" vom 6. April dem Könige zumuthete, die Monarchie und der Monarch als ein Ausfluß des Volkswillens, als ein Wahlergebniß heruntergewürdigt; aber der ganze Schwerpunkt der Gesetzgebung und Regierung war in die Kammern geworfen; daneben

stand dann ein Königthum ohne Glanz, eine Aristokratie ohne Macht und conservative Kraft. Geist und Buchstabe waren daher mit einander in Widerspruch. Dem Buchstaben nach war Frankreich eine Monarchie, in der That aber eine Demokratie mit einem erblichen Präsidenten an der Spitze, der den Namen König erhielt. So war denn diese Charte den Einen ein beständiges und gerechtes Ärgerniß, den Andern ein Fetisch. Unter ihrem Deckmantel gedachten die Liberalen in legalem Heiligenschein Revolution treiben und ihre Hebel gegen das Königthum, gegen die Religion und gegen jedes natürliche Recht einsetzen zu können. Freilich ist es nothwendig, daß in jedem geordneten Staatswesen das Volk in irgend welcher gesetzlichen Einrichtung Schutz finde gegen die Willkür von Oben; dafür sind Organismen nothwendig. Diese waren ehemals in der provinziellen Geschiedenheit, in der legalen Besonderheit der Stände und in vielen andern Rechtsgewohnheiten vorhanden. Nachdem aber die Revolution mit allen diesen Dingen aufgeräumt hatte, war es im Jahre 1814 allerdings schwer zu sagen, wo nun die natürlichen Organismen zum Schutze des eigentlichen Volkes zu finden seien; es war aber ein großer Mißgriff, künstliche und unwahre zu schaffen; es war ein Fehler, eine Charte nach englischem Muster auf Frankreichs Boden zu übertragen, wo alle Vorbedingungen fehlten, die in England existiren; es war ein Unding, den Willen und die Kraft des ganzen französischen Volkes in einem verfassungsmäßigen Körper, in den Kammern, zu concentriren und dieselben jeden Augenblick, in jeder einzelnen, großen wie kleinen Frage, der Krone gegenüberzustellen, zumal in jenem Augenblick, in jenem von Leidenschaften durchwühlten, von Parteien zerrissenen Lande, und es dem Zufall oder der Intrigue zu überlassen, welche Partei obsiege und dann ihre Willkür als den Gesammtwillen des Volkes dem Lande aufjoche. — Will man aber billig sein, so muß man hinzufügen, daß der Tadel über diese Charte nicht sowohl Ludwig XVIII. trifft, als die auswärtigen Mächte, die dem legitimen Stamme nichts weniger als günstig waren, namentlich Kaiser Alexander von Rußland, welcher stark zu den Orleanisten hinneigte und, von Talleyrand und dem Waadtländer Laharpe umworben, dem Könige die Charte förmlich aufzwang.

Viel persönlicher dagegen waren die Fehler, welche der König bald nach der zweiten Restauration beging; dahin gehört vorzüglich die Maßregel vom 5. Sept. 1816. Die Wahlen im August nach der Schlacht von Waterloo waren durchgängig sehr royalistisch ausgefallen und, was

noch mehr heißen will, sie waren auf religiöse Männer gefallen, obgleich der miserable Fouché, damals Polizeiminister, sein Möglichstes gethan hatte, um dieses zu hindern. Man hatte also eine Kammer, wie sie selten gefunden wird, une chambre introuvable, nach dem Ausdruck des Königs. Bald aber hieß es, ein maßloser, übertriebener katholischer und royalistischer Geist beseele und leite die Kammer. Freilich hatte diese einige strenge Gesetze gegen Aufwiegler, Verschwörer und Revolutionäre votirt, die um so strenger ausfallen mochten, als man allgemein fühlte, der König besitze wenig Festigkeit, und als man in der Nähe des Thrones Männer sah, die wenig Vertrauen einflößten; auch hatte sie die von der Revolution eingeführte Ehescheidung abgeschafft; ebenso lagen Anträge vor, Schenkungen an Kirchen und Bischöfe nicht von der Genehmigung der Regierung abhängig zu machen, die Priester besser zu besolden und den verheiratheten Priestern die Pensionen zu entziehen, den Unterricht des Klerus frei zu geben und ihn nicht der Universität unterzuordnen; die noch nicht verkauften, confiscirten Kirchengüter der Kirche zu restituiren, die Heiligung der Sonn- und Festtage gesetzlich zu schützen; endlich hatte die Regierung selbst eine Reihe Paragraphen aus der Charte der Kammer zur Abänderung vorgelegt. Das waren in Summa die „Ungeheuerlichkeiten" dieser Kammer.

Die französischen Flüchtlinge setzten nun von Holland aus alle Mittel in Bewegung, um die Kammer und die Regierung bei den fremden Mächten zu verdächtigen. Wirklich gingen diese auf den Leim, und wieder machte sich der auswärtige Einfluß verhängnißvoll geltend. Die Gesandten von England, Preußen und Rußland mahnten und warnten wiederholt gegen die „ultraroyalistischen" Tendenzen der Kammer. Zum Unglücke genoß ein böser Genius, der Polizeiminister Decazes, das königliche Vertrauen. Nachdem dieser mit Guizot und Pasquier mehrere Denkschriften an den König gerichtet, wußte er ihn dahin zu drängen, daß er die Kammer am 5. September 1816 auflöste. Von einer Modification der Charte war nun nicht mehr die Rede; vielmehr wurde nun diese als ein heiliges Palladium Frankreichs vom König und den Ministern verherrlicht. „Erinnert euch," schrieben die Letztern in einem Wahlaufruf, „daß die Anhänglichkeit an den König eine constitutionelle sein muß und daß sie nicht die Grenzen überschreiten darf, welche die Minister bezeichnet haben." Dem entsprechend fielen auch die neuen Wahlen aus. Als die Kammer wieder kam, sahen sich die Royalisten bedeutend in der Minderheit; damit aber dieses Ver-

hältniß so bleibe, sorgte Decazes dafür, daß ein neues liberales Wahlgesetz eingeführt wurde (1817), und daß die Deputirten keine Diäten erhielten.

Nach wenigen Jahren war die Wirkung dieser Wahlordnung erschreckend sichtbar; da nahm sich die Pairskammer ein Herz und votirte am 26. Febr. 1819 gegen den allmächtigen Minister die Abänderung derselben. Statt nun zu gehen und das Land durch seine Abdankung zu beglücken, wie es einem so stark auf die Constitution pochenden Minister geziemt hätte, vermochte Decazes den König am 5. März, einen Pairsschub vorzunehmen und 59 neue Mitglieder in die Kammer einzuschieben, darunter fast alle jene, welche zur Zeit der hundert Tage Napoleons gegen die Bourbonen Felonie geübt und zur Strafe dafür nach der zweiten Restauration aus der Liste der Pairs gestrichen waren. Die französischen Nationalliberalen waren in Jubel, da sie mit dem einen Schlage der Kammerauflösung zwei Siege errungen hatten. Mit dem legitimen Sinn war nämlich auch der religiöse zu Boden geworfen, denn vor der neuen Kammer fiel auch das zwischen dem Papst und dem König am 11. Juni 1817 geschlossene und schon ratificirte Concordat.

Für die Royalisten begann jetzt ein System verletzender Kränkung und Zurücksetzung. Empörend war eine Ordonnanz vom 13. Nov. 1816, welche jene Offiziere amnestirte, die zur Zeit der Rückkehr Napoleons dem König nach Gent gefolgt waren; sie wurden amnestirt für das Verbrechen, ihre Truppen verlassen zu haben, die ihnen dahin nicht hatten folgen wollen! Die Fernhaltung der königlich Gesinnten aus Amt und Würde war bald so auffällig, daß Chateaubriand meinte, unter den Glaubensartikeln des Ministers sei auch der, Niemand besitze Talent, der nicht ein Revolutionär gewesen sei. Wenn es sich um Pensionen oder Entschädigung für Verluste während der Revolution handelte, so war Treue gegen den König ein genügender Titel, davon ausgeschlossen zu werden. Es ist somit begreiflich, daß sich der Royalisten bei dieser Sachlage allmählich eine äußerst bittere und gereizte Stimmung bemächtigte. Sie fingen nun an, dem Minister Opposition zu machen, oft mehr unter dem Drucke ihres verletzten Gefühls, als nach der Richtschnur sachgemäßer Klugheit. Diese Zurückstoßung war ein großes Unglück für Frankreich und hat der Regierung vielleicht mehr geschadet als eine Reihe anderer Mißgriffe. Das Übel war geschehen, als dem liberalen Minister endlich, nach dem Ausdrucke Chateaubriands, der

Fuß in jenem Blute ausglitt, das Louvel am 13. Febr. 1820 durch den Meuchelmord des Herzogs von Berry vergoß. Decazes mußte nun gehen, aber ihm folgte auch in seine ehrenvolle Verbannung, auf den Gesandtschaftsposten von London, die Sympathie des verblendeten Königs und der Herzogstitel nach.

Während dieses langen Ministeriums hatte man den Zeitpunkt verpaßt, in welchem die royalistisch Gesinnten als politische Partei zum Nutzen des Königthums hätten disciplinirt werden können. Die an Undank grenzende Geringschätzung, welche ihnen widerfahren, hatte einen Theil derselben so erbittert, daß sie nun alle Mäßigung über Bord warfen und den spätern Ministerien unsägliche Verlegenheiten bereiteten. Zu diesem Zwecke scheuten sie sogar gelegentlich eine Verbindung mit der äußersten Linken nicht. Freilich waren auch die spätern Ministerien (Richelieu und selbst Villèle) von jener Gattung, welche von allen Dingen nur kleine Dosen brauchen konnten, nur ein wenig Religion, ein wenig Königstreue, ein wenig Gerechtigkeit, aber nirgends viel — von wegen der Klugheit und damit kein Lärm entstehe.

Mittlerweile hatten aber die Revolutionsleute, welche auf den Sturz des Thrones es abgesehen und mit dem Namen der „Liberalen" prunkten, an Zahl und Muth gewonnen. Sie fühlten ihre Kraft in der Presse, in den Wahlkämpfen, in den Kammerdebatten, vorzüglich aber in Intriguen und Verschwörungen. Die hochrothe Elite derselben hatte sich in ein geheimes Comité zusammen gethan, worin Männer saßen, die später unter Louis Philipp hohe Würden und sogar Ministerstellen bekleideten; seine Aufgabe war, Agitation im Lande hervorzubringen, und die Stärke der Partei durch Studenten- und Militäremeuten in Paris, in den Provinzen durch Excesse gegen die Missionäre zu versuchen. Die Carbonari fanden daher, als sie 1821 nach Frankreich verschleppt wurden, gut vorbereiteten Boden. Wirklich standen alsbald die Männer des oben genannten Comité's, der eitle Lafayette an der Spitze, als Lenker und Leiter des Carbonarithums da; von Italien her aber, von der Hohen Venta, kam die Weisung, „mit oder ohne Grund Agitation zu machen, das Volk und den Straßenpöbel in Spannung und Aufregung zu erhalten; denn in der bloßen Agitation seien alle Bedingungen des Erfolges vorhanden". Die Weisung wurde getreu befolgt und das nächste Jahr 1822 war ein Jahr der Emeute, der Revolte und der Soldatencravalle, an denen Lafayette sogar persönlichen Antheil nahm.

Mit Villèle kam endlich 14. Dec. 1821 ein royalistisches Ministerium auf, jedoch von der opinion faible, nicht von der opinion forte, wie man damals die Richtungen bezeichnete. Dieses längste aller Restaurationsministerien hat auf dem Gebiete der innern Verwaltung, besonders der Finanzen, glänzende Erfolge zu verzeichnen; ebenso war die äußere Politik für Frankreich sehr ruhmvoll und die diplomatisch gut eingeleitete und durchgeführte militärische Intervention von 1823 gegen die spanische Revolution hob das Ansehen im Auslande bedeutend, während dieselbe im Inlande die Wirkung hatte, daß die royalistischen Gesinnungen und Hoffnungen mächtig empor schwollen. Aber gerade dieses Ministerium wurde der Prüfstein, an dem sich zeigte, daß die Royalisten eigentlich doch keine homogene Armee waren.

Wenn wir von den ächt kirchlich und königlich gesinnten Männern absehen wollen, die im „Conservateur" ihren Ausdruck fanden, so begegnen wir zuerst einer Partei, deren charakteristische Unterscheidung nicht in Grundsätzen, nicht in principiellen Tendenzen liegt, sondern einfach in der Selbstsucht; man kann sie die Eifersüchtigen nennen. Chateaubriand war am 6. Juni 1824 etwas brüsk und schroff als Minister des Äußern vom König selbst verabschiedet worden; von Stunde an war der verletzte Mann ein ebenso heftiger wie unversöhnlicher Gegner aller Regierungsacte, ohne jedoch seinen Charakter als Royalist aufgeben zu wollen. Mit seinen glänzenden Talenten und seinem großen Namen riß er eine Anzahl bedeutender Männer mit sich fort; das größte Unglück aber war, daß Bertin mit seinem Journal des Débats, damals dem einflußreichsten Blatte Frankreichs, sofort auf seine Seite trat unter dem Jubel aller revolutionären Parteien.

Andere waren vom Voltairianismus angesteckt und gaben vor, die gallikanischen Freiheiten nebst den vier Artikeln von 1682 wieder zu Ehren bringen zu wollen. Der wüthendste, aber auch hirnverbranntste dieser Richtung war ein Greis, Montlosier. Ihm gebührt das Verdienst, das Gespenst von der Priesterpartei und von den Übergriffen der Pfaffheit in Umlauf gesetzt und das Schlagwort der Jesuiten-Gefährlichkeit erfunden zu haben; auch klagte er heftig, daß die alten Reichsgesetze nebst den vier Artikeln nicht mehr ausgeführt würden. So wenig das constitutionell war, so hatte er doch damit allen fanatischen Lobrednern der Charte aus dem Herzen gesprochen. Die Partei, deren Strohmann er war, d. h. alle Revolutionäre, war so stark, daß der Cultminister Corbière ein Circular an die Bischöfe zu erlassen sich bewogen fühlte

(1824), des Inhalts, es sollten künftig in den Seminarien die besagten Artikel gelehrt werden; eine Antwort darauf erhielt er aber nicht.

Eine ganz entgegengesetzte, eine radicale Haltung nahm Lamennais, der den Gallikanismus in ungemessener Heftigkeit verdonnerte, in der Revolution aber und in ihren Folgen, in dem Staate der Neuzeit und in der Volkssouveränetät den leibhaftigen Antichrist erblickte. Er wollte daher in ächt manichäischem Dualismus vollständige Trennung der Kirche vom Staate, von jenem gottlosen Staate, der sie im Gallikanismus geknechtet habe und jetzt, nachdem er heidnisch geworden, nichts Besseres verdiene, als von der Kirche seinem Schicksal überlassen zu werden, bis derselbe sich wieder vom Papste abhängig stelle. Bei der zündenden Sprache dieses Mannes fand er vielen Beifall unter manchen Royalisten. Aus Anlaß dieser von Lamennais angeregten Bewegung gaben viele französische Bischöfe am 3. April 1826 eine Erklärung, die sie heute schwerlich mehr in gleichem Wortlaute geben würden: die weltlichen Herrscherrechte seien in zeitlichen Dingen von der directen und indirecten kirchlichen Auctorität unabhängig.

Als nach dem Tode Ludwigs XVIII. (16. Sept. 1824) Karl X., ein viel conservativerer und religiöserer Mann, als sein Bruder gewesen, den Thron bestieg, schien es, als sollten die erhaltenden Kräfte einen natürlichen Mittelpunkt und ermuthigende Unterstützung finden. Auch jetzt noch als König dachte und fühlte zwar Karl X. ebenso wie ehedem der Graf von Artois, aber das Ministerium Villèle gehörte zu jener gemäßigten Klasse, die als Männer des juste milieu die Klugheit in ausschließliche Erbpacht genommen zu haben wähnen; daher kam keine rechte Einheit in die Haltung der Regierung hinein. Es läßt sich freilich kaum sagen, ob eine festere und entschiedenere Richtung dem Lande zum Heile gewesen wäre; denn die Umsturzpartei war schon sehr mächtig geworden, und die Regierung fand in ihren eigenen Organen, in den Gerichten und in den Beamten keine sichere Mitwirkung, keinen Rückhalt mehr. Die schmachvollsten Erzeugnisse der Presse gegen Religion, Sitte und Monarchie wurden entweder unter dem Beifall des Publikums freigesprochen — wie es am 25. November 1825 mit dem Constitutionnel und dem Courrier français geschah —, oder nur sehr gelinde bestraft. Weil aber das Übel der Revolution von Jahr zu Jahr größere Fortschritte machte, von Seite der Regierung indessen zur Steuerung desselben kein energischer Schritt bemerkbar wurde, so kann man es billigerweise den sogen. Ultra-Royalisten nicht sehr verübeln, wenn

sie zum Sturze des Ministeriums mitwirkten. Es ist eine Unkenntniß der Geschichte und der Literatur, wenn heutige Geschichtschreiber jene Royalisten — eigentlich die Katholiken — beschuldigen, sie hätten in ihrer Kurzsichtigkeit nicht bemerkt, daß die Schläge, welche die Liberalen gegen dieses Ministerium führten, in der That dem Throne gegolten hätten. Gerade weil sie die Revolution immer frecher und kühner heranmarschiren sahen, hatten sie oft und klar, mitunter übertrieben heftig, die Regierung zu größerer Energie aufstacheln wollen. Es war übrigens das Ziel der Revolution auch nicht schwer zu entdecken, lauerte ja schon längst wie unheimlich stilles Wasser der Herzog von Orleans im Hintergrund, welchem die Männer der Opposition eine so verdächtige Vertraulichkeit bezeigten, daß schon Ludwig XVIII. in ihm den eigentlichen Lenker der Bewegung ahnte; zum Überflusse noch veröffentlichte Cauchois-Lemaire 1827 in einem öffentlichen Briefe an den Herzog die Wünsche der Partei hinsichtlich eines Dynastiewechsels. Endlich begehrte Villèle, der fortgesetzten Angriffe von rechts und links überdrüssig, und entmuthigt durch die ungünstigen Ergebnisse der Wahlen, seine Entlassung.

Das neue Ministerium Martignac vom 5. Jan. 1828 gehörte einer liberalisirenden Richtung an. Der grollende Chateaubriand wurde auf kurze Zeit durch den Gesandtschaftsposten in Rom gewonnen, sein Leibblatt, die Débats, gekauft, und sein Freund Hyde de Neufville erhielt eine Ministerstelle; beide Männer hatten bisher in verdächtiger Beziehung zur Gesellschaft Aide-toi, le Ciel t'aidera gestanden, worin Guizot, Cavaignac, die alten Carbonari u. A. als rührige Kämpfer gegen die Bourbonen sich zusammen gefunden, und welche am Erfolge der Julirevolution großen Antheil hatte. Die Liberalen hielten nun den Zeitpunkt für gekommen, um zu versuchen, was sie vermöchten; das Probestück sollten die Jesuiten werden. Seitdem Montlosier im Febr. 1826 sein Mémoire à consulter geschrieben hatte, worin er die Jesuiten und ihre marianischen Congregationen als eine religiös-politische Gesellschaft, verschworen zum Sturze der Religion, der Menschheit und des Thrones, angeklagt, ging ein Höllenlärm gegen die Jesuiten und die Congregation durch das ganze Reich und allenthalben ertönte das Lied, das Béranger gedichtet, „von den schwarzen Menschen, die halb Fuchs, halb Wolf". Bald wußte jeder Franzose das Geheimniß, daß Karl X. selbst in den dritten Orden der Jesuiten eingetreten, ja daß er sogar schon Messe gelesen habe! Montlosier selbst wurde Kläger

vor der Pairskammer gegen die Existenz der Jesuiten in Frankreich, welche von acht Bischöfen in ihre kleinen Seminarien berufen worden seien; man habe dafür das Geständniß des königlichen Ministers, des Bischofs Frayssinous; das aber sei illegal, weil die Jesuiten im Jahre 1764 in Frankreich unterdrückt worden seien. Das schien den liberalen Pairs und den mit ihnen verbündeten Eifersüchtigen klar wie das Tageslicht, obwohl derselbe Artikel 68 der Charte, den man gegen die Jesuiten anrief, die Gesetze der Revolution und des Kaiserreichs anerkannte, durch welche den Jesuiten, wie allen Franzosen, das gemeine Recht zuerkannt und somit der Act von 1764 aufgehoben worden war. Das Ministerium wurde also 19. Juni 1827 gebeten, die Gesetze gegen die Jesuiten auszuführen. So lange Villèle am Ruder war, hatte die Sache keinen Erfolg; kaum jedoch war Martignac an der Spitze, so begann die Agitation mit neuer Kraft. Die Minister, in Furcht vor der neuen Kammer, getheilt unter sich und nicht frei von Gewissensbissen, waren unschlüssig. Unter ihnen befand sich der Justizminister Portalis, ein Mann, der von Napoleons Zeiten her allen Winden diente und auch 1845 wieder, unter Louis Philipp, einen verunglückten Sturm gegen die Jesuiten wagte. Dieser unternahm es, den Anforderungen der modernen Cultur „gerecht zu werden"; ihm secundirte der Cultusminister Bischof Feutrier von Beauvais, der aber weniger klar sah und das Vaterland zu retten meinte. Beide entwarfen und unterzeichneten die unglücklichen Ordonnanzen vom 16. Juni 1828, durch welche die Erziehungshäuser der Jesuiten der Universität unterstellt, Ordensleute als Lehrer interdicirt und statt der 47,000 Zöglinge, die damals an den bischöflichen kleinen Seminarien sich befanden, nur noch 20,000 gestattet wurden. Nach großen innern Kämpfen und erst nachdem er in eifrigem Gebete Gott um Erleuchtung angefleht, unterschrieb auch der bedrängte König mit bitterem Schmerze.

Wer sich das Zeugniß geben kann, daß er in ähnlicher Lage, verlassen von allen Stützen, die Kraft behalten hätte, noch Widerstand zu leisten, hat ein Recht, einen Stein auf ihn zu werfen; denn die Maßregel war höchst unheilvoll, nicht so sehr weil man die Jesuiten verlor, sondern weil die Revolution in einer ungerechten Sache den Sieg errungen hatte. Durch den hingeworfenen Bissen war den Liberalen der Appetit und der Muth gewachsen. Das Ministerium hatte sich von Anfang an auf Concessionen verlegt, aber der vor ihm sich öffnende Schlund war nicht auszufüllen. Die Liberalen opponirten gegen alle vorgeschlagenen Maß-

regeln, verweigerten das Budget und ein Theil der Royalisten verband sich mit denselben in kopfloser Verblendung aus Haß gegen die Minister, in einer Zeit, als die Revolution schon an allen Thüren pochte. Man hatte also eine Kammer, mit der sich unmöglich regieren ließ; sie wurde deßhalb am 31. Juli 1829 aufgelöst, aber auch das entmuthigte Ministerium dankte ab am 8. Aug., nachdem es sich sattsam herausgestellt, daß das Regieren sogar mit liberalen Männern und mit Concessionen unmöglich war.

Was war nun aber zu thun? Die Restauration hatte schon alle möglichen Schattirungen von Ministerien versucht und verbraucht, und alle hatten damit geendigt, die Lage der Dinge ihren Nachfolgern in einem trostloseren Zustande zu überlassen, als sie selbst dieselbe angetreten. Nur eine Richtung war noch nie dagewesen, eine royalistisch-katholische. Wir haben absichtlich die Charakteristik der frühern Epoche so weitläufig auseinander gesetzt, um darzuthun, wie von weither sich die Julirevolution vorbereitete. Rechnet man noch hinzu die täglich wachsende Verschlechterung des öffentlichen Geistes, die Unsicherheit eines bestimmten Zieles der Hoffnungen und Bestrebungen, die Zügellosigkeit und Immoralität der Presse, die das Mark des Volkes zerfraß, die vielfältigen immer erfolglosen Versuche der Regierung, derselben einen Zaum anzulegen, den fortschreitend offener und kühner hervortretenden Plan zum Sturze der Dynastie, — so konnte auch ein blödes Auge sehen, daß man vor einer nahen Katastrophe stehe. Eine entschieden katholische Richtung im Anfange der Restauration wäre möglich, wäre eine rettende That gewesen, es wäre dadurch von vornherein klare Bahn geschaffen worden; das Grundübel der Restauration war die Unklarheit der Verhältnisse; jetzt freilich deuteten alle Anzeichen darauf hin, daß sie zu spät, daß sie unmöglich sei. Was blieb aber der Krone anders übrig, als va banque zu spielen? Gelang der Wurf, so konnte Rettung kommen; gelang er nicht, so lag der ganze Unterschied des Unglücks darin, daß man ein oder zwei Jahre früher in den nicht mehr zweifelhaften Abgrund stürzte.

Die Wahl des Königs fiel nun auf den Fürsten Julius Polignac, einen bekannten Royalisten und ächt katholischen Mann von feinem Benehmen und festen Grundsätzen. Karl X. ist wegen dieser Wahl sowohl, als wegen der Bildung eines streng royalistischen Ministeriums überhaupt von Freund und Feind hart getadelt worden und wird noch getadelt. Wir haben nicht Personalkenntniß genug, um über die Befähigung Polignac's zu dieser wichtigen Stelle uns ein festes Urtheil

zu bilden, noch viel weniger darüber, ob bei der mißlichen Lage der Dinge nicht eine geeignetere Persönlichkeit zu finden gewesen wäre. Hinsichtlich der einzuschlagenden Bahn jedoch haben wir unter allen Tadlern noch keinen gefunden, der einen positiven Rath gewußt hätte, was eigentlich zu thun gewesen wäre. Die bloße Befürchtung, sogar die Wahrscheinlichkeit, es werde mit einem solchen Ministerium schief gehen, ist kein hinreichender Grund, die Maßregel zu mißbilligen, um so weniger, da ja Niemand eine bessere wußte und bisher jeder andere Versuch mißglückt war. Der federleichte Rath aber, man hätte mit der Kammermajorität eine Verständigung, ein Abkommen suchen sollen, ist weiter nichts als eine Phrase; denn wie hätte das Königthum mit jener Faction eine dauernde Verständigung eingehen können, die als festes Ziel den Sturz des Königthums in's Auge gefaßt hatte?

Sobald die Ernennung Polignac's bekannt war, hatte schon ganz Frankreich über ihn das Urtheil fertig. Die heißblütigern Royalisten jubelten, zu frühzeitig und zu vorlaut; sie sehnten sich nach einer, wenn auch gewaltsamen Änderung der unheilvollen Charte, gaben ihren Wünschen mitunter einen nicht mißzuverstehenden Ausdruck und arbeiteten dadurch den Feinden in die Hände. Die Gemäßigten zitterten. Die Opposition arbeitete in „sittlicher Entrüstung" über das reactionäre Ministerium, die geheimen obersten Lenker derselben scheinen sich aber im Stillen gefreut zu haben, denn Polignac war ein der damaligen vorherrschenden Meinung verhaßter Mann. Ein Sohn jener Fürstin Polignac, die als Freundin der Königin Maria Antoinette den Jakobinern ein Greuel gewesen, hatte er schon von Hause aus den Haß der Revolution gegen sich; man hatte es ihm noch nicht vergessen, daß er im Jahre 1815 den Eid auf die Charte bloß mit dem Vorbehalt: Sauf ce qui concerne la religion catholique leisten wollte, und zur Strafe dafür in der Pairskammer nicht zugelassen wurde; es war bekannt, daß er von der Charte nicht immer in aller Andacht gesprochen, und daß sein Hauptfehler war, dem Könige mit unverbrüchlicher Treue ergeben zu sein. Die Revolution brauchte jetzt ein neues Schlagwort; leider waren die Jesuiten weg, man konnte sie nicht mehr verwenden, daher ging nun das betäubende Geschrei los, die heilige Charte, diese Säule und Grundfeste der Nation, schwebe in äußerster Gefahr.

War diese Gefahr wirklich vorhanden, oder war sie künstlich fingirt? Wir wissen es nicht; aber wir wissen, daß wenn die Liberalen einmal Lärm verführen wollen, sie so stark lärmen, daß nicht nur sie

selbst, sondern auch gar häufig die leichtgläubigen Ultramontanen ihren Lügen Glauben schenken. Daher liest man heutzutage in jedem Buche, das von jenen Zeiten handelt, die schreckliche Kunde, Polignac habe die Charte durch einen Staatsstreich stürzen wollen; Beweise werden keine gegeben. Das Programm jedoch, welches Polignac veröffentlichte, lautete: „Keine Concessionen mehr, aber auch keine Reaction", d. h. man wolle nicht mehr zu Gunsten der Liberalen Gefälligkeiten üben, welche die Charte verletzen, wie es in der Jesuitenangelegenheit geschehen war, aber auch keine entgegengesetzten Schritte thun, zur Beeinträchtigung oder gar zur Abschaffung der Charte, sondern sich auf dem nun einmal bestehenden Rechtsboden halten. Die Charte war im Laufe der Jahre vielfach verletzt und von den Kammern selbst, zu Gunsten liberaler Theorien, usurpatorisch überschritten worden; Polignac legte also im Januar 1830 zum Schutze der Charte dem Ministerrath einen detaillirten Plan vor: Abschaffung der Conscription nach Artikel 12 der Charte, directe Wahlen nach Artikel 35, jährliche Erneuerung des fünften Theiles der Deputirten nach Artikel 37; endlich aber auch, was die Liberalen am meisten scheuten, weil es ihren Wühlereien den kräftigsten Riegel vorschob, Wiederherstellung des exclusiven Vorschlagsrechtes des Königs nach Artikel 46, der also lautete: „Kein Amendement zu einem Gesetz kann gemacht werden, das nicht dem König vorgelegt und von diesem genehmigt, und darauf in den Commissionen berathen worden ist." Obgleich dieses Project im Ministerrathe vertagt wurde, so sieht man doch leicht, daß bis dahin von einem Verfassungsbruch noch keine Spur sich zeigte.

Das ausgeworfene Schlagwort indessen machte seine Runde und übte auf die bethörten Gemüther eine Zauberwirkung aus. Die Revolutionäre organisirten sich und bildeten einen Verein zur Verweigerung der Steuern; die Gerichtshöfe aber im Bunde mit denselben wollten in der öffentlichen Aufforderung dazu keinen ungesetzlichen Act erblicken, noch irgendwie einschreiten. Journale, angeblich gegründet zum Schutze des bedrohten Verfassungswerkes, schossen empor wie die Pilze aus dem Erdboden. Am 15. October 1829 gründeten Coste, Guizot, Casimir Perrier den Temps, die zwei wüthenden Jakobiner Schonen und Bavoux Ende 1829 das Journal de Paris; — Thiers, Mignet und Armand Carrel am 3. Januar 1830 den National. Glühende Liebe zur Charte wurde vorgeheuchelt, aber die wahre Liebschaft ging auf ein ganz anderes Ziel — die Herren vom National haben es nachmals selbst ausgeschwätzt —, dahin nämlich, dem König

die Regierung unmöglich zu machen, jedes Ministerium zu stürzen und die Familie der Orleans an die Stelle der Bourbonen zu setzen. — „Unser Streben," schreibt Charles Dumoyer, „ging nicht auf die Freiheit hin, wir bedienten uns derselben bloß, um jede Auctorität zu zermalmen. Es hält schwer, mit der Freiheit mehr im Widerstreit zu stehen, als wir gestanden; und wenn es ein Mittel gibt, sie den Regierungen verhaßt zu machen, so ist es jenes, dessen wir uns bedienten, um dieselben zu schmähen, zu verschreien, ihnen das Vertrauen zu rauben und endlich sie zu stürzen." So war es damals schon bestellt mit der Ehrenhaftigkeit dieser Nationalliberalen. Es lag in den Wünschen der Revolutionspartei, die Regierung möchte die Verfassung brechen; da aber keine gegründete Aussicht vorhanden war, dieselbe werde von selbst ungesetzliche Schritte thun, so sollte sie dazu gehetzt, durch den knabenhaftesten Widerstand dazu gereizt werden, und man war bereit, den ersten besten Anlaß zu ergreifen, um ihn als Verletzung der Charte zu interpretiren und auszubeuten.

Am 2. März 1830 eröffnete der König die Kammern mit einer Anrede, worin die Worte vorkamen: Sollten sträfliche Umtriebe seiner Regierung Hindernisse bereiten, so würde er die Kraft finden, sie zu überwinden, in dem Entschlusse den öffentlichen Frieden zu erhalten, in dem gerechten Vertrauen auf die Franzosen und in der Liebe, die sie stets ihrem Könige bewiesen hätten; er zweifle nicht an der Mitwirkung der Kammern zu seinen guten Absichten. Am 18. März überbrachte Royer Collard, der Präsident der Deputirtenkammer, die Antwort, welche Gautier entworfen und 221 gegen 116 Deputirte votirt hatten. Darin wurde die vom König gehoffte Mitwirkung der Kammer abgelehnt, weil die Absichten der Regierung mit den Wünschen des Volkes nicht übereinstimmten, denn der Grundgedanke der Regierung beruhe auf dem Mißtrauen in die Gefühle und in die Vernunft Frankreichs; darüber betrübe und beunruhige sich das Volk. Dann hieß es weiter, dem Könige bleibe bloß die Wahl übrig zwischen seinen Ministern, welche eine so friedliche und treue Nation mißkännten, und zwischen den Deputirten, welche gekommen seien, dem Schmerz eines ganzen Volkes vor den Stufen des Thrones Ausdruck zu verleihen.

Komödianten! Was wußten diese Herren in einem officiellen Documente bis jetzt von dem Ministerium? Dasselbe war noch durch keinen einzigen Act hervorgetreten, es lag kein Grund eines Mißtrauensvotums, geschweige denn einer so solennen Anklage vor, kein Grund, in

einer so frechen und ungezogenen Weise dem König Zwang anzuthun. Dieser verweigerte die Annahme der Adresse und fügte bei, er bleibe bei dem in der Anrede geäußerten Entschlusse. Des folgenden Tages wurde die Kammer bis zum 1. Sept. vertagt. Es war leicht voraus zu sehen, daß alle diese Vorgänge eine ungeheure Aufregung im Lande hervorrufen würden; die Regierung jedoch hoffte auf eine günstige Stimmung in den Provinzen, die ihr aber fehlte, während die revolutionäre Partei, siegesfreudiger als je, für alle Fälle sich gerüstet wußte und ganz rückhaltlos ohne alle Scheu mit ihrem Plane eines Dynastiewechsels herausrückte. Um das Volk in Alarm zu halten, wurden selbst die schmählichsten Mittel nicht verschmäht. Es wurden viele Brandstiftungen verübt und dann ausgesprengt, der Adel, Polignac habe dieselben verursacht oder befohlen; man verbreitete sogar Billete mit der Unterschrift Polignac's versehen, worin befohlen war, diese oder jene Wohnung anzuzünden.

Als so die Luft von Tag zu Tag schwüler wurde, fand ein Ministerrath am 21. April statt; es handelte sich um die Kammerauflösung. Hier zeigte es sich, daß die Minister weder sehr einig, noch sehr zuversichtlich waren. Die Auflösung wurde zwar beschlossen und am 16. Mai unterzeichnet, worauf die Wahlen am 23. Juni, die nächste Eröffnung der Kammern am 3. August stattfinden sollten; der Justiz- und Finanzminister Courvoisier und Chabrol-Crouzol aber verlangten, daß Männer von der Opposition in's Ministerium aufgenommen würden, weil sie mit der damals schon in Aussicht genommenen Anwendung des 14. Artikels der Charte nicht einverstanden waren. Als sie nicht durchdrangen, begehrten und erhielten sie am 19. Mai ihre Entlassung. Die Wahlen indessen fielen, wie vorauszusehen war, grundschlecht aus. Nicht nur wurden die 221 Deputirten fast alle als „Retter des Vaterlands", Mann für Mann, jeder in seinem Bezirke wieder gewählt, sondern von den 116 fielen noch viele durch und wurden durch Männer der Opposition ersetzt.

Jetzt war die Lage der Regierung und des Ministeriums wirklich sehr mißlich; es stand zu befürchten, daß dieselbe einen Kampf zu bestehen habe, dem sie nicht gewachsen sei. Sollten die unmöglich gewordenen Minister abtreten? Was aber gewann die Regierung in diesem Falle? Ein anderes Ministerium als ein solches, welches aus der Reihe der glühendsten Liberalen genommen war, konnte der jetzigen Kammer-Zusammensetzung nicht genügen, ein so beschaffenes aber aufstellen war

gleichbedeutend mit der freiwilligen Überlieferung des Königthums an seine Feinde. Wenn aber das gegenwärtige Ministerium blieb, gab es dann noch ein constitutionelles Mittel, gegen die Widerspänstigkeit der Kammern und gegen die öffentliche Meinung legal regieren zu können? Das war die Frage, welche nun die Regierung beschäftigte. Karl X. befahl daher am 4. Juli seinen Ministern, den vielberufenen Artikel 14 der Charte zu untersuchen, dessen Wortlaut folgender war: „Der König ist der oberste Chef des Staates, er befehligt die Land- und Seemacht, erklärt Krieg, schließt Frieden, Bündnisse, Handelsverträge, ernennt zu allen öffentlichen Verwaltungsstellen, er erläßt Verordnungen und Ordonnanzen zur Ausführung der Gesetze und für die Sicherheit des Staates."

Es handelte sich darum, zu entscheiden, ob der König zur Sicherung des gefährdeten Staates von sich aus, ohne Beihilfe der Kammern und gegen die von den Kammern votirten Gesetze, in Gefahr drohenden Ausnahmszeiten Ordonnanzen erlassen könne, ob ein derartiger Erlaß ein Staatsstreich, oder ein verfassungsmäßiger Schritt sei. Wenn die Opposition gegen die Rechtmäßigkeit solcher Ordonnanzen aus der Idee constitutioneller Verfassungen und aus den Gebräuchen anderer constitutioneller Staaten, besonders Englands argumentirte, so mochte das alles philosophisch und theoretisch ganz richtig sein, hatte aber weiter nicht mehr practischen Werth als irgend welche andere doctrinelle Behandlung der Frage, wie eine gute Charte beschaffen sein müsse, und allenfalls noch das Ergebniß, den Beweis erbracht zu haben, die französische Charte befinde sich nicht ganz im Einklang mit der constitutionellen Theorie. Man wird aber nicht bestreiten können, daß diejenigen, welche die Berechtigung zum Erlasse von Ordonnanzen im oben beschriebenen Sinne in dem Artikel 14 begründet fanden, weit mehr auf positivem Boden standen und den Buchstaben der Verfassung für sich hatten. Diese Auffassung war übrigens weder neu, noch unerhört. Schon 1828 hatte Graf Simeon in der Pairskammer als Berichterstatter über das Preßgesetz, ohne Widerspruch zu finden, sich dahin geäußert: „Die Charte reservirt dem Könige das Recht, die nothwendigen Verordnungen und Ordonnanzen für die Ausführung und die Sicherheit der Gesetze zu erlassen; zur Zeit dringender Gefahr hat er, während der Abwesenheit der Kammern, Dictaturgewalt." Es ist gewiß, daß weder jetzt noch später die Regierung jemals daran dachte, die Charte zu unterdrücken; selbst die siegreichen Feinde, wie Guizot, wagten nachmals nicht, die

Maßregeln, welche jetzt getroffen wurden, als widerrechtliche, sondern nur als unpolitische zu verurtheilen. Neben der rechtlichen Frage nämlich lag im Ministerrathe noch die politische vor, ob es gerathen sei, des fraglichen Artikels für die royalistische Sache und im Interesse der öffentlichen Ordnung sich zu bedienen. Mochte nämlich die Rechtsfrage immerhin zu Gunsten des Königs ausfallen, so war es doch gewiß, daß die öffentliche Meinung in der gegenwärtigen Aufregung sie anders löse, daß also die Ausbeutung des Artikels durch den Erlaß von Ordonnanzen von der Agitationspartei dem Publicum als ein Staatsstreich geschildert werde und daher die schlimmsten Folgen haben könne, wenn man nicht stark genug sei, allen Vorfällen die Stirne zu bieten. Aus diesem Grunde war die Einigkeit der Minister in dieser Frage keineswegs eine vollständige; mehrere gingen nur widerwillig und sträubend daran, ihre Einwilligung zu geben, namentlich wird der Unterrichtsminister Guernon-Ranville genannt, welcher sehr entschieden der beabsichtigten Maßregel sich widersetzte. Schließlich jedoch gaben alle Minister ihre Beistimmung.

Am 26. Juli erschienen daher im Moniteur die berühmten vier Ordonnanzen, von allen Ministern unterzeichnet, welche den Sturz des Königthums fast unmittelbar im Gefolge hatten. Durch dieselben wurde die Preßfreiheit der Journale ohne Autorisation suspendirt, — die Deputirtenkammer aufgelöst, — eine neue Wahlordnung eingeführt, nach welcher bloß 258 Deputirte statt 430 zu wählen waren, — endlich wurden neue Wahlen ausgeschrieben und wurde die Eröffnung der Kammer auf den 28. Sept. festgesetzt. — Die Klugheit und Zweckmäßigkeit dieser Maßregeln ist von jeher sehr bestritten und fast allgemein angefeindet worden, besonders nachdem der Erfolg derselben ein gar so trauriger war. Es ist indessen klar, daß die Regierung, wenn sie sich halten wollte, zu irgend einem verfassungsmäßigen starken Mittel greifen mußte; es dürfte in der That die Unklugheit, das Fatale dieses Schrittes nicht sowohl in den Ordonnanzen selbst, als vielmehr in der unbegreiflichen Sorglosigkeit zu suchen sein, mit der sie vorbereitet, publicirt und vertheidigt wurden, mit einem Worte darin, daß man der Revolution gar so leichtes Spiel ließ und fast ohne alle Vorkehrungen sie herausforderte und ihr gegenüber trat. Aber auch die Legalität der Ordonnanzen ist heftig bestritten und ist es in den meisten Geschichtsbüchern stereotyper Brauch geworden, diese selbst als einen Gewaltact, als die unheilvollste That zu bezeichnen; daran knüpft sich dann eine

Theorie und Geschichtsanschauung, die zersetzend und verwirrend bis auf unsere Tage nachwirkt, worauf unten etwas näher eingegangen werden soll.

Daß der Regierung das Recht zustand, die Kammer aufzulösen und eine neue einzuberufen, kann Niemand bestreiten. Auch die Beschränkung der Preßfreiheit in besonderen Fällen war nicht verfassungswidrig; Villèle hatte schon früher, am 24. Juni 1827, nur zwei Tage nach dem Schlusse der Kammersitzungen, einen gleichen Schritt gethan, ohne daß damals über Verfassungsbruch geklagt wurde. Die Abänderung der Wahlform endlich hatte freilich keinen Präcedenzfall vor sich; aber es läßt sich nicht absehen, weßhalb die Worte der Charte: der König sei befugt, Ordonnanzen zur Sicherheit des Staates zu erlassen, — nur auf die Beschränkung der Presse, deren Freiheit doch durch Artikel 8 der Verfassung gewährt war, und nicht auch auf die Umgestaltung der Wahlform anwendbar sein sollten, wenn in einem speciellen Fall unmittelbare Gefahr für den Staat aus derselben hervorging. Mit der constitutionellen Idee freilich harmonirt diese Befugniß wenig, aber der Paragraph stand nun einmal da, er war das bestehende Recht, und deßwegen kann man auch hier nicht so rundweg, wie es geschieht, von einer Verletzung der Verfassung durch die Ordonnanzen sprechen.

Die Wirkung dieser Verfügungen war so rasch und zündend als bedauernswerth; gerade in dieser Raschheit des Gegenschlages liegt aber der beste Beweis vor gegen die oberflächliche, fast naive Darstellung, als seien die Ordonnanzen die Ursache des Sturzes der Monarchie gewesen und wäre ohne dieselben das Königthum fest stehen geblieben und keine Revolution ausgebrochen. Der Umsturz war von langer Hand her vorbereitet, und hätte nicht der Vorwand der Ordonnanzen sich dargeboten, so wäre irgend ein anderer eben so begierig ergriffen worden. Gleich am 26. Juli forderte Schonen, Präsident des königlichen Gerichtshofes, seines Zeichens Carbonari, im „National" zum Widerstand auf, und 44 Journalisten zeichneten einen von Thiers verfaßten Protest mit der Aufforderung an die Deputirten, am 3. August sich zu versammeln. Am folgenden Tage erklärte sich auch der Handelsgerichtshof gegen die Rechtmäßigkeit der Ordonnanzen. In der Nacht zuvor schon war eine Emeute losgebrochen, die jedoch noch nicht sehr gefährlich war, wenn die Regierung auf die wenigen vorhandenen Truppen sich hätte verlassen können. Als Mittelpunkt der Bewegung zeigte sich das Palais Royal, die Wohnung Louis Philipps. Der leichtsinnige, aber einflußreiche Banquier Laffitte

schlug alsbald den Herzog von Orleans vor, um die unverbesserliche, verbrauchte Dynastie zu ersetzen. Er hatte noch Zeit, die Früchte seines Treibens zu sehen; als er 1844 starb, bat er Gott und die Menschen um Verzeihung für den Antheil, den er an der Julirevolution genommen, durch welche die Grundlagen der socialen Ordnung so tief erschüttert worden seien. Die Regierung übertrug die Führung der Truppen einem napoleonischen General, dem Herzog von Ragusa, Marmont, einem Manne, von dem es nie recht klar geworden ist, ob er seine Pflicht erfüllt, oder der feindlichen Sache genützt habe; wenigstens glaubt man, er hätte mit der Mannschaft, die ihm zu Gebote stand, sich länger und kräftiger wehren können, um so mehr, da er wußte, daß von St. Omer und Luneville her Hilfstruppen für ihn heranrückten. Das Mißlichste war, daß die Truppen schon am 28. Juli abzufallen begannen, und in den drei folgenden Tagen gingen neue Linienregimenter zu den Insurgenten über; nur die Garde und die Schweizer hielten sich tapfer, waren aber dem ungeheuer anschwellenden Strome nicht gewachsen. Die Minister flohen zum Könige nach St. Cloud, wo Rathlosigkeit herrschte, nur Polignac blieb in Paris; am 29. Juli in der Frühe begehrten sie, an Rettung verzweifelnd, ihre Entlassung und um Mittag räumten die Truppen sehr voreilig die Stadt, obgleich nur wenige Stunden später schon einige Hilfe anlangte. Der König beauftragte den Herzog Casimir von Mortemart mit der Bildung eines neuen Ministeriums und bot zugleich die Aufhebung der Ordonnanzen an. Mortemart, eine den Aufrührern angenehme Persönlichkeit, eilte nicht sehr und erschien erst am 30. Juli in Paris. Desto mehr aber hatten die Verschwornen, wahrscheinlich benachrichtigt von den Gesinnungen in St. Cloud, sich beeilt, ein fait accompli zu machen, indem sich eine provisorische Regierung (Herzog von Choiseul-Praslin, Lafayette, General Gerard) bildete nebst einer Municipalcommission für Paris. Diese Männer zusammen erklärten am Abend des 29. Juli den König als abgesetzt. Als daher Mortemart am folgenden Tage mit seinen Vorschlägen anlangte, erhielt er von Lafayette die höhnende Antwort: gestern noch hätten sie genügt, heute sei es zu spät. Nachdem Thiers die öffentliche Meinung, die damals nach dem Winke der Lenker zwölfmal im Tage zu wechseln bereit war, durch öffentliche Anschläge fixirt hatte, ernannten 95 Deputirte, die sich, ohne irgend eine Vollmacht, noch im Laufe des Tages im Hause von Laffitte versammelt hatten, den Louis Philipp zum Generalstatthalter des Königreichs. Dieser nahm die von der Revolution ihm dargebotene

Würde am 31. Juli an, wie es heißt, unter dem Vorbehalte, sie nur zeitweilig und im Interesse des Hauses Bourbon besitzen zu wollen. Wenn diese Bedingung richtig oder je ernstlich gemeint war, so vergaß er sie jedenfalls sehr schnell, denn als Karl X. am 1. August zu Gunsten seines Enkels Heinrich V. abdankte und nun auch seinerseits den Herzog von Orleans zum Generalstatthalter des Königreichs ernannte, weigerte sich dieser, die Ernennung vom König anzunehmen, oder den jungen König zu proclamiren. Statt dessen erklärten beide Kammern am 7. August den Thron erledigt, publicirten eine neue Charte (sie war das zehnte Stück, seitdem das Constitutionsfieber den Franzosen im Jahre 1789 in die Glieder gefahren war), die sie in wenigen Tagen zusammen geschrieben hatten, und riefen den Herzog von Orleans auf den Thron. Dieser zauderte nicht, leistete am 9. August als „König der Franzosen" und als König von Volkes Gnaden den Eid auf die neugemodelte Charte. Karl X. aber nahm seinen Weg in die Verbannung nach England, bis an den Ort der Einschiffung von einigen Deputirten begleitet, welche die neue Regierung zu seiner Sicherheit ihm mitgab. Die letzten Worte, welche einer derselben, der revolutionseifrige Odilon Barrot, hindeutend auf den jungen Heinrich V., zu dem scheidenden König sprach, waren: „Sorgen Sie gut für dieses Kind, denn Frankreich wird vielleicht eines Tages seiner bedürfen." — Die Minister waren geflohen, aber vier derselben (Polignac darunter) wurden auf der Flucht ergriffen; die wüthendsten Revolutionäre forderten ihren Kopf, aber die Regierung verurtheilte sie zu lebenslänglicher Haft auf der Festung Hamm, und wagte erst 1836, sie gänzlich frei zu lassen.

Die Julirevolution war nun vollendet zu Gunsten der Orleans. Diese sind längst wieder durch die gerechte Nemesis gestürzt, aber die Ideen, auf denen diese Revolution beruhte, haben weite Verbreitung gefunden und tiefe Wurzeln gefaßt. Dieselben wuchern fort und verdrehen viele Köpfe bis auf den heutigen Tag, nicht bloß von Vollblut-Liberalen, sondern auch von manchen aufrichtigen und hochachtbaren Katholiken. Die Revolution der neunziger Jahre war stürmischer, wilder und blutiger, aber es ist sehr fraglich, ob sie eben so sehr wie diejenige von 1830 in ihrer Wirkung die Grundsätze und die Rechtsideen verwirrt, zerbröckelt, so allgemein auf schiefe Bahnen gelenkt habe; wenn die Principien von 1789 gar häufig auch in katholischen Kreisen zu Ehren und Ansehen gelangten, so ist das großentheils eine Frucht, welche aus der Saat von 1830 aufgegangen ist. Wir haben versprochen, die

falschen Theorien, welche an das Ereigniß der verhängnißvollen Ordonnanzen sich heften, ein wenig hervorzuheben. Wir thun das jetzt an einem practischen Beispiele, welches wir indessen nicht einer liberalen und unchristlichen Quelle entnehmen, sondern einer durch katholische Gesinnung und wissenschaftliche Gediegenheit rühmlichst bekannten Zeitschrift, der Dublin Review vom October 1874. Auch in den guten und redlichen Willen des Verfassers jenes Artikels, den wir im Auge haben, darf man nicht den mindesten Zweifel setzen.

Der Zweck des sehr langen Artikels ist, darzulegen, daß Graf Chambord nicht den Schatten eines Rechtes auf den französischen Thron habe. — Das wird auf folgende Weise bewiesen. Ludwig XVIII. war nicht legitimer König, bevor er 1814 durch das Volk zurückgerufen wurde, denn „wir können nicht begreifen, wie ein Katholik ihn für legitim halten mag, da doch Pius VII. den Napoleon gekrönt hat. Wir glauben nicht, daß ein wahrer Katholik bei diesem Umstande sein eigenes Recht noch für wohl begründet gehalten hätte." Sei es indessen, daß er 1812 noch legitim war, so hörte doch im Jahre 1814 seine Souveränetät auf, denn „er setzte selbst seiner Gewalt Grenzen" und gab eine Charte nach englischem Modell. In England ruht aber die Souveränetät im Monarchen, in den Lords und in den Gemeinen zusammen; folglich war dieselbe fortan auch in Frankreich in den Kammern und im König. Ludwig hat daher durch die Gewährung einer Charte seiner Souveränetät entsagt, und war nur mehr ein sehr hervorragendes Mitglied innerhalb des souveränen Körpers und ein Unterthan desselben. Wenn nun ein Mitglied eines solchen Körpers den Körper selbst angreift, so wird es dadurch nicht nur ein Tyrann in titulo, d. h. ein Usurpator, sondern auch Rebell gegen den legitimen, von Gott über ihn gesetzten Souverän. Ein Rebell darf aber von dem rechtmäßigen Souverän gestraft, entthront, verjagt werden. Es ist demnach klar, — es ist immer der Verfasser des Artikels, der spricht, — daß Karl X. durchaus nie Souverän von Frankreich war, sondern nur das bedeutendste Mitglied der Souveränetät. Dieser Karl faßte jedoch seine Stellung anders auf, und gab daher (allerdings im besten Glauben) selbstständig Gesetze und änderte einseitig die Constitution des souveränen Körpers. Daher „müssen wir daran fest halten, daß er nicht ein einfacher Tyrann durch harte Anwendung rechtmäßiger Gewalt wurde, sondern ein Rebell gegen die von Gott über ihn gesetzte Obrigkeit. Es ist also klar bewiesen, daß nicht der Pariser Pöbel gegen ihn revolutionirte, sondern daß er selbst gegen

den Souverän durch den Erlaß seiner Ordonnanzen zum Rebellen wurde. Noch mehr. Pius VIII. antwortete am 29. September 1830 den französischen Bischöfen, die neue Eidesformel enthalte nichts Unerlaubtes, sie könnten also den Eid der Treue leisten und auch nach der Messe für Louis Philipp beten; der Papst ‚erklärte somit, die neue Regierung sei der rechtmäßige (de jure) Souverän von Frankreich'. Und nun Graf von Chambord? Durch die Revolte Karls X. fiel das Recht für die Bestimmung der Souveränetät wieder an das Volk zurück, welches nach der einzig katholischen Lehre des Suarez der ursprüngliche Träger dieser Rechte ist. Das Volk hat sein Recht ausgeübt und die Souveränetät an Louis Philipp und die Kammern übertragen, ‚folglich hat Graf Chambord keine Spur (not so much as the vestige) eines rechtlichen Anspruchs mehr auf die Krone'."

Wir glauben den Haupt-Gedankengang getreu wieder gegeben zu haben. Unsere Leser fühlen wohl selbst das Saloppe, Sophistische und Sprunghafte der Argumentation; dennoch wollen wir einzelne Punkte noch besonders namhaft machen, weil, wie schon bemerkt, ähnliche Ideen in dieser oder jener Form gar häufig auch in katholischen Kreisen sich herumtreiben. — Wir fragen zunächst, seit wann verleiht denn die Krönung an und für sich (mit Ausnahme derjenigen des römischen Kaisers) neue Rechte? Der gekrönte Napoleon ist daher nicht rechtmäßiger als der ungekrönte. Ist aber die Krönung nicht der Beweis für die vorhandene Legitimität? Nicht immer, besonders dann nicht, wenn sie nicht freiwillig ist. Da die Krönung kein Recht gibt und keines nimmt, so kann der Papst aus höheren Beweggründen (z. B. wenn die Kirche sonst in die größte Gefahr käme) auch einem Eindringling sie ertheilen. Man muß nun wissen, in welche Bestürzung Rom gerieth, als Napoleon die Forderung der Krönung stellte, um zu ermessen, wie fest dort die Überzeugung von seinem Rechte stand. Wir können daher unsererseits nicht begreifen, wie Katholiken aus dem Krönungsact Capital für die Legitimität Napoleons schlagen mögen. — Die Zurückberufung Ludwigs XVIII. im Jahre 1814 durch das französische Volk, wenn man darunter einen Wahlact, eine Rechtsgewährung und nicht bloße Sympathie versteht, ist Fiction, nicht Geschichte. Durch die Verleihung einer Constitution, welche der englischen ähnelte, hat Ludwig XVIII. noch lange nicht die englische selbst eingeführt, und daher ist es ein Trugschluß, jeden einzelnen Rechtsfall nach dem englischen Muster beurtheilen zu wollen. Ebenso ist die

Schlußmacherei viel zu weit getrieben, wenn man aus der bloßen Gewährung irgend einer Constitution folgern will: also hat der Monarch seine Souveränetät abgetreten. Nicht jede Constitution hebt die Souveränetät des Königs auf, diese wird zuweilen bloß beschränkt. Ist dem Monarchen noch ein namhaftes Gebiet absoluter und unabhängiger Herrschergewalt übrig geblieben, so ist und heißt er noch immer (freilich in beschränkterem Sinne) Souverän. Wollte man dieses nicht zugeben, so folgte daraus, daß bloß derjenige Souverän wäre, der alle, durchaus alle Rechte, bis zur Feststellung einer Nachtwächterordnung, in seiner Hand vereinigte und kein einziges durch irgend eine Constitution ihm entzogen wäre. Der oben angeführte Artikel 14 genügt zu dem Beweise, daß dem König noch eine namhafte Summe selbstständiger Herrscherrechte auch nach der Constitution verblieben war, seinem Hause aber blieb die nunmehr auch constitutionell gesicherte Erbfolge. Es folgt also, daß Ludwig noch Souverän war, und nicht einfachhin „Unterthan" der Kammern, nicht bloß ein hervorragendes Mitglied des souveränen Körpers, sondern ein wesentliches, vielfach sogar unabhängiges Element dieses Körpers.

Wir wenden uns nun den Thatsachen zu. Karl X. trat in alle Rechte seines Bruders ein, und die vorhergehende geschichtliche Darstellung hat gezeigt, daß die Ordonnanzen nicht in gutgemeinter Illusion erlassen waren, nicht in der Überzeugung, daß er als Souverän die gegebene Charte zurückziehen, beschränken, einseitig ummodeln oder verletzen könne, sondern, daß er sich geradezu auf die Charte stützte und seine Berechtigung in derselben fand. Er war demnach kein Tyrann in titulo und noch viel weniger ein Rebell gegen den Souverän. Gesetzt nun, er hätte seine Befugnisse in der Charte falsch interpretirt, so mußte diese Falschheit nicht bloß angenommen oder vorausgesetzt, nicht einfachhin in revolutionärem Sturme abgestoßen, sondern in ordentlichem Rechtsgang vor den Gerichten nachgewiesen werden; das Alles aber ist nicht geschehen, und die unrechtmäßige Interpretation ist bis auf den heutigen Tag wohl behauptet, aber nicht gezeigt worden.

Die wiederholte Herbeiziehung des Papstes, diesesmal Pius' VIII., in Betreff der Eidesleistung ist nochmals eine unglückliche. Die Frage über den Eid war damals nicht neu, sie war während der französischen Revolution sehr oft an der Tagesordnung gewesen. Mit Ausnahme der rabiatesten Revolutionäre wird sicher Niemand behaupten, daß die damaligen Regierungen, die Constituante, der Nationalconvent Robespierre's, das

Directorium, die Consuln, alle ohne Ausnahme rechtmäßig gewesen seien. Diese sämmtlichen Regierungen brachten neue und immer neue, im Ganzen sieben Eidesformeln auf die Bahn. Die Frage über die Erlaubtheit des Eides lag daher oft genug vor. Wohlan, in der Discussion darüber wurde nie die Frage über die Legitimität der Regierung erörtert, sondern immer nur der materielle Inhalt des Eides. Wegen des Inhaltes wurden zwar die meisten dieser Eide kirchlicherseits verweigert; gesetzt indessen, sie wären geleistet worden, hätte man dann eine Approbation der Regierung selbst finden können? Wirklich wurde ein solcher geleistet, sobald die Consularregierung am 28. December 1799 eine annehmbare Formel vorschlug, und diejenigen, die sich dessen noch weigerten, fanden Anstoß nicht in der Natur der Regierung, sondern in der Form selbst, die ihnen noch nicht ganz klar geworden war. Gleichwohl fiel es damals Niemanden ein, daraus einen Schluß für die Legitimität der Consularverfassung ziehen zu wollen. Weshalb nun soll in dem Verhalten von Pius VIII. die Erklärung liegen, die neue Regierung sei der rechtmäßige Souverän von Frankreich? — Nach dem Artikel, mit dem wir uns befassen, konnte Karl X. wegen seiner unrechtmäßigen Handlung gegen den Souverän entfernt werden. Nehmen wir nun an, das (einmalige) Vergehen sei klar, unläugbar gewesen, wo war dann der Souverän? Der Artikel antwortet: in den Kammern und im König. Die Kammern waren also bloß halber oder viertels Souverän. Wenn also die Kammern den König absetzten, so war es ein Act des halben Souveräns gegen die andere Hälfte, ein ebenso revolutionärer Act, als wenn umgekehrt Karl X. die Kammern unterdrückt hätte.

Endlich noch ein Wort über den Grafen Chambord. Wir nehmen nochmals an, Karl X. sei rechtmäßig vertrieben worden; wo bleibt aber dann die constitutionelle Garantie der Erbfolge? Man erkläre sich darüber, wie der zehnjährige Prinz als Mitschuldiger in das Vergehen seines Großvaters verwickelt sein, wie er seiner constitutionellen Rechte verlustig gehen konnte. So lange man alle diese Fragen nicht befriedigend zu lösen weiß, bleibt die Julirevolution nach allen Seiten hin ein schwarzes Vergehen und Louis Philipp trotz aller Volksstimme und aller Kammer-Vota ein Usurpator.

R. Bauer S. J.

Von Adam bis Noe.

(Eine exegetische Studie.)

II.

Durch Glauben, Hoffen und Leiden zurück zum verlorenen himmlischen Paradiese, das — sagten wir oben — ist seit dem Sündenfalle die Aufgabe der Menschheit. Hieraus ergibt sich unmittelbar, daß je nach der Stellung, welche sie zu dieser Aufgabe einnimmt, die gesammte Menschheit in zwei große Lager sich scheidet. Es ist dieß der fruchtbare Gedanke, welchen der hl. Augustinus seinem gefeierten Werke de civitate Dei zu Grunde gelegt hat. „Eine zweifache Liebe," sagt er (Lib. XIV. c. 28), „hat ein zweifaches Reich in's Leben gerufen: Eigenliebe bis zur Gottesverachtung ein irdisches Reich, Gottesliebe bis zur Selbstverachtung ein himmlisches Reich. Die Bürger des himmlischen Reiches sind Fremdlinge hienieden und Bürger im Jenseits: sie benützen die Güter und Freuden der Erde, aber dienen ihnen nicht. Die Bürger des irdischen Reiches haben sich ihre Heimat hienieden erkoren; viel besitzen und das Viele genießen, das ist ihr selbstgestecktes Ziel; was jenseits der Grube ist, kümmert sie nicht. Stets neue Quellen des Erwerbes öffnen sich unter ihrer nie ruhenden Hand, stets neue Formen des Genusses sprießen unter ihrem Fuße. So gebiert der Reichthum die Macht, schrankenloser Genuß die Herzlosigkeit: das Volk der Reichen bedingt ein Volk von Armen, das Volk der Genießenden ein Volk von Darbenden, und Elend und Sklaverei bauen sich neben den Palästen des Lasters ihre Hütten, sie alle die gleichberechtigten Bürger — des irdischen Culturstaates." Als die Begründer dieser beiden Reiche auf Erden hat der hl. Augustinus richtig das Brüderpaar Kain und Abel erkannt und in der zweiten Hälfte des vierten Kapitels der Genesis die Geschichte der ersten Entfaltung des irdischen Reiches gefunden. Verfolgen wir diesen Gedanken im Einzelnen.

Es erbaute Kain eine Stadt und nannte sie nach dem Namen seines „Sohnes Henoch" (Gen. 4, 17). Lag auch hierin, wie wir oben bemerkten, von Seiten Kains keine Übertretung des göttlichen Strafurtheils: Unstät und „flüchtig sollst du sein", so finden doch mit Recht heilige Väter in dieser Angabe den Charakterzug des kainitischen Geschlechtes, die Hingabe an das Irdische und als deren nothwendige Folge

die Gottvergessenheit ausgeprägt. Der Apostel (Hebr. 11) sieht darin, daß die frommen Patriarchen so lange ein unstätes, heimathloses Nomadenleben führten, mit Recht eine Bethätigung ihrer vom Irdischen ab- und dem Himmlischen zugewandten Gesinnung; mit dem gleichen Rechte erkennen wir darin, daß das Geschlecht der Kainiten so frühzeitig darauf bedacht war, durch Erbauung einer Stadt von seiner irdischen Heimat dauernden Besitz zu ergreifen, eine Bethätigung seines bloß auf Irdisches gerichteten Trachtens.

Die geoffenbarte Urkunde weiß uns nichts von den vier nächsten auf Kain folgenden Geschlechtern: Henoch, Irad, Maviael und Mathusael (Gen. 4, 18), zu erzählen; sie werden wohl kaum besser als ihr Ahnherr gewesen sein. In der fünften Generation unter Lamech zeigt sich uns das irdische Reich bereits in voller materieller Entfaltung, birgt aber auch schon die Keime moralischer Fäulniß und socialen Elendes in sich. „Lamech nahm zwei Frauen: Ada hieß die eine, die andere Sella. Ada gebar ihm den Jabel, den Vater der Zeltbewohner und Hirten; Jubal hieß sein Bruder, das ist der Vater derer, welche die Zither und die Schalmei spielen. Sella gebar den Tubalkain, der war ein Hämmerer jeglichen Schneidewerkzeuges in Erz und Eisen. Tubalkains Schwester war Noema. Und es sprach Lamech zu seinen Weibern, Ada und Sella:

„Höret meine Stimme, Weiber Lamechs,
Und vernehmet meine Rede:
Einen Mann um meine Wunde schlag' ich,
Einen Jüngling schlage ich um meine Strieme.
Siebenfache Rache ward für Kain:
Siebenundsiebenzigfach soll Lamechs Rache sein." (Gen. 4, 19—24.)

Die Bemerkung des 19. Verses, Lamech habe zwei Frauen genommen, verstehen die Väter übereinstimmend dahin, daß Lamech der erste war, welcher der Polygamie fröhnte; diese altehrwürdige Erklärung empfiehlt sich durch ihre Einfachheit und Natürlichkeit. Wie mächtig muß nicht das heilsame Band der Sitte, dessen ursprüngliche Zähigkeit selbst jetzt nach Jahrtausenden zwar geschwächt, keineswegs aber geschwunden ist, in jenen frühesten Zeiten die Menschen an die durch das Beispiel der Stammeltern geheiligten Einrichtungen der Familie gefesselt haben, und wie sehr mußte man sich nicht im Reiche der Kainiten aller Scham und Scheu bereits entschlagen haben, daß Polygamie die ursprüngliche Monogamie verdrängen konnte!

Als Söhne Lamechs werden zunächst genannt Jubal, der Erfinder der Musik, und Tubalkain der Urschmied. Auf des letzteren Schwester, Noema, wollen wir weiter unten zurückkommen. Aber was sollen wir aus Jabel, „dem Vater der Zeltbewohner und Hirten", machen? etwa einen Erfinder der Viehzucht? das geht nicht wohl an, da schon Abel ein Hirte gewesen war; oder, um mit Delitzsch zu reden, einen „Begründer des nomadischen Hirtenlebens, im Unterschiede von dem seßhaften Abels"? auch das will uns nicht behagen: das nomadische Hirtenleben hat, wie uns scheint, bereits in dem an Kain ergangenen „unstät und flüchtig sollst du sein" seine Begründung gefunden. — Das hebräische Wort, welches die Siebenzig und die Vulgata mit „Hirten" übersetzten, hat ursprünglich die ganz unbestimmte Bedeutung „Erwerb"; oft bedeutet dasselbe speciell den Erwerb der Viehzucht, die „Heerde": die Bedeutung „Hirte" hat es nirgendwo und kann es auch nicht wohl haben. Darum übersetzen denn auch Delitzsch, Keil und Knobel: „Vater der Zelt- und Heerdenbewohner". Diese sonderbare Übersetzung gibt Ersterer ohne Kommentar; Keil hilft sich mit der Bemerkung: „Heerdebewohner, d. h. der Nomaden, die bei den Heerden wohnten"; nur Knobel fühlt, daß diese Übersetzung denn doch eine nähere Begründung erheische. Diese findet er darin, daß das hebräische Zeitwort für „wohnen", wo es mit einem Ortsaccusative construirt erscheine, zunächst die Bedeutung „etwas bewohnen", dann aber auch die weitere Bedeutung „am Orte von etwas, also unter und bei etwas wohnen", habe; allein Ps. 21, 4; 106. 10; Js. 33, 14 beweisen dieses nicht, Js. 57, 15 eher noch das Gegentheil. Wir sind daher berechtigt, eine andere Übersetzung zu versuchen. Das in Frage stehende hebräische Wort „der Erwerb, die Erworbenen" finden wir nicht selten euphemistisch in der Bedeutung „Sklaven" gebraucht. Man wende uns nicht ein, daß es da immer nur in der Verbindung „die um Geld Erworbenen" vorkommt: diese Verbindung ist dort gerechtfertigt, wo von gekauften Sklaven die Rede ist, und muß da wegfallen, wo es sich um gewaltsam geknechtete Freie handelt. Unsere Übersetzung wäre also diese: „Jabel, der Vater der Zeltbewohner und Sklaven", d. i. — nach hebräischer Sprachweise — der in Zelten wohnenden Sklaven. Hiemit gewinnt unser 20. Vers einen bedeutsamen, dem Zusammenhange vollkommen entsprechenden Sinn: neben Jubal, der mit der Künste Reiz die Lust verfeinern lehrt; neben Tubalkain, der dem trotzigen Städter die Waffen der Gewalt schmiedet, erscheint nun Jabel, der Vater einer

ihrer Rechte beraubten Helotenbevölkerung. Ganz natürlich: denn die Münze, mit welcher eine gottentfremdete Cultur die ihr dienstbaren Völker bezahlt und welche auf dem Avers Jubals Cither und Tubalkains Schwert, die Embleme von Lust und Gewalt, führt, trägt jederzeit auf der Kehrseite Jabels elende Gezelte, das Emblem von Knechtung und Armuth. „So ging es und geht es noch heute." — Dabei kann übrigens die Übersetzung der Vulgata und der Siebenzig („Hirten"), wenn nicht als wort-, so doch als sinngetreu beibehalten werden: Landarbeit und die Besorgung des Viehes waren wohl diejenige Beschäftigung, welche am ehesten der Städter dem Sklaven zuwies.

In den Worten, welche Lamech an seine Weiber richtet, haben wir, nach dem Ebenmaße der Versglieder und Spuren von Assonanz zu schließen, vielleicht die älteste Probe der Dichtkunst — Lamechs Schwertlied, vor Augen. Mit dem Schwerte in der Hand, das sein Sohn Tubalkain ihm geschmiedet, fühlt er sich stärker als alle seine Mitmenschen, stärker sogar als jegliches Recht, denn Gewalt geht ja vor Recht. Der Ausdruck seines brutalen Übermuthes ist dieses Lied: für jede Wunde, die man ihm fortan schlägt, soll eines Mannes Leben, für jede Strieme eines Jünglings Leben zurückgefordert werden. Selbst den Allmächtigen achtet er gering: denn er hat Kain nur siebenfältige Rache zugesichert, er selbst aber gedenkt sich siebenundsiebenzigfache zu schaffen. Hiermit bricht der inspirirte Verfasser die Geschichte der Kainiten ab; uns mag es vielleicht zu erfahren verlangen, was der Hochmächtige weiter mit seinem guten Schwerte ausgerichtet, was aus ihm und seines Reiches Größe geworden — doch hierauf kommen wir weiter unten zurück.

Nochmals gebar Eva einen Sohn, den sie Seth, d. i. „Sprößling" nannte: „denn," sprach sie, „Gott hat mir einen andern Sprößling gegeben an Abels Statt, den Kain erschlagen hat" (Gen. 4, 25). An die Erwähnung der Geburt dieses neuen Trägers der Verheißung knüpft die Genesis ihre Stammtafel der Sethiten. „Adam lebte 130 Jahre und zeugte den Seth nach seinem Gleichnisse und Ebenbild. Darnach lebte Adam noch 800 Jahre und zeugte Söhne und Töchter; und die gesammte Lebensdauer Adams betrug 930 Jahre und er starb. Seth lebte 105 Jahre und zeugte den Enos. Darnach lebte er noch 807 Jahre und zeugte Söhne und Töchter; und die gesammte Lebensdauer Seths betrug 912 Jahre und er starb" u. s. w. (Gen. 5, 3 ff.).

Dieser Abschnitt der Genesis verfehlt selten, durch seine erhabene,

ernste Einfachheit auf den Leser einen tiefen Eindruck zu machen; er bildet den beredtesten Commentar zu dem Ausspruche des Völkerapostels: „Durch einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen und durch die Sünde der Tod“ (Röm. 5, 12). Er ist uns aber noch mehr. Für Jeden, der die biblische Erzählung vom Paradies und Sündenfalle und die göttliche Strafandrohung: „Am Tage, wo du vom Baume issest, sollst du des Todes sterben,“ gläubig für wahr hält, für den birgt unser Abschnitt ein sicheres Unterpfand der Hoffnung. Denn wenn die göttliche Todesandrohung sich so buchstäblich bewahrheitet hat, wie sollten da noch seine gnadenreichen Verheißungen der Erlösung, Auferstehung und Verklärung unerfüllt bleiben? Wie daher für den Gerechten aus dem Tode neues wahres Leben erwacht, so entkeimt auch aus der Wahrnehmung des gemeinsamen Todesverhängnisses in seinem Herzen die unerschütterliche Hoffnung eines bessern Lebens: weil wir Kinder des Todes sind, darum werden wir auch Erben des Lebens sein, denn das eine wie das andere hat uns der ebenso getreue als gerechte Gott zum Voraus in Aussicht gestellt.

Hiermit ist jedoch die tiefe Bedeutsamkeit dieser Stammtafel für die vorchristliche Menschheit noch keineswegs erschöpft. Ahnenvergötterung ist eine der Hauptwurzeln des Heidenthums gewesen und vergöttert wurden vor allen die vorsündfluthlichen und die ersten nachsündfluthlichen Stammväter. Es haben sich die Überlieferungen der Urzeit im Munde der Völker, deren Wanderungen und Wandlungen sie theilten, durchgehends in der Weise verändert, daß zuerst die Einzelheiten des Ortes und der Zeit, dann die Umrisse der handelnden Personen, endlich die Handlungen selbst sich verwischten. Vielfach ist hierbei die Person des ersten Menschen mit derjenigen des Weltenschöpfers, diejenige des Sündfluthpatriarchen mit derjenigen des ersten Menschen, diejenige dieser beiden mit der des frommen Henoch verschmolzen. Folgerichtig wird dann auch das goldene, paradiesische Zeitalter bis zur Sündfluth oder gar bis zur Zerstreuung der Völker ausgedehnt; ihm gehören jetzt alle die Gestalten der ältesten Überlieferung an, sie alle haben noch vom Safte des Lebensbaumes, mag er nun Homa oder Ambrosia heißen, gekostet, haben in ihm Unsterblichkeit getrunken und leben nunmehr ein seliges, nie endendes Leben. Wählerisch war hier der Mythus freilich nicht, um seinen Günstlingen den Zutritt zum Paradiese zu eröffnen. Nicht bloß den Frommen der Urzeit, den wahren Heroen, ward diese Auszeichnung zu Theil: Vorzüge viel geringerer Art, nützliche Er-

findungen, außerordentliche Lasterhaftigkeit sogar empfahlen den Heros und so treffen wir in den meisten Mythologien neben den Stammeltern und den Sündfluthpatriarchen auch den riesenhaften Brudermörder, den kunstsinnigen Urschmied und die geile Zauberin Venus im Kreise der Unsterblichen. — Wenn nun wirklich seit dem höchsten Alterthum Ahnenvergötterung die religiösen Vorstellungen der Menschheit vergiftete, was ist dann unsere Stammtafel anders, als ein Anathem, aus inspirirtem Munde über dieselbe verhängt? und wie hoch adelt nicht diese eine Stammtafel seiner Genesis Israel und seine Stammväter, die Sethiten, vor all' den Heidenvölkern ringsumher, die sich göttlicher Ahnen rühmten? — Israel, ein Kind der Todten: Israel, der Erbe des Lebens.

Den Übergang von der Geschichte der Kainiten zu dieser Stammtafel bildet die Erwähnung der Geburt Seths mit der beigefügten Bemerkung: „iste caepit invocare nomen Domini" (Gen. 4, 25. 26); dann wird die Stammtafel eingeleitet mit der Überschrift: „Dieses ist die Geschichte Adams," und mit den erhabenen Worten: „Am Tage, da Gott den Menschen erschuf, machte Gott ihn nach seinem Ebenbilde; Mann und Weib schuf er sie und segnete sie und nannte sie ‚Mensch' am Tage ihrer Erschaffung" (Gen. 5, 1. 2); unmittelbar an die Stammtafel schließt sich alsdann im sechsten Kapitel die Erzählung von den Ehen der Gottessöhne mit den Menschentöchtern an, eine Erzählung, über die unsäglich Vieles gesagt und geschrieben worden ist. Machen wir gleich mit dieser den Anfang.

„Da nun die Menschen sich im Lande zu mehren begannen und Töchter zeugten, da warfen die Gottessöhne ihre Augen auf die Menschentöchter, denn gar schön waren sie, und nahmen sich aus ihnen Weiber nach Gefallen" (Gen. 6, 1). Wer sind diese „Gottessöhne" und wer, im Gegensatz zu ihnen, jene „Menschentöchter"? — Einige der ältesten Kirchenväter (die hl. Justinus, Clemens von Alexandrien u. A.) haben, wahrscheinlich irregeleitet durch die jüdischen Schriftsteller Josephus und Philo, unter den Gottessöhnen Engel verstanden; jedenfalls mit Unrecht (vgl. Matth. 22, 30; Mark. 12, 15; Luk. 20, 36). Die gegentheilige Ansicht, welche auch unter den „Gottessöhnen" Menschen versteht, ist seit langer Zeit unter den katholischen Erklärern die allein herrschende [1].

[1] Protestantische Ausleger haben sich neuerdings mit Vorliebe der Engelhypothese

Aber wer sind, fragt es sich nun weiter, diese Menschen, die im Gegensatze zu den Menschentöchtern „Gottessöhne" genannt werden? — „Das sind," sagt man uns, „die Kainiten, die wegen ihrer nützlichen Erfindungen (Ton-, Dicht- und Schmiedekunst) so genannt wurden." — „Das sind," sagen Andere, „Vornehme, welche Personen niedrigen Standes geheirathet haben." — „Das sind," meinen wieder Andere, „die Frommen unter den Sethiten, welche unfrommer Eltern Töchter heimführten." — Alles dieses ist gewiß recht schön: nur mache man uns nicht glauben, daß davon etwas in unserem sechsten Kapitel stehe. Die einzig richtige Erklärung ist diejenige, welche unter den „Gottessöhnen" Sethiten und unter den „Menschentöchtern" Kainitinnen versteht. Sind es doch die Gottessöhne, welche durch diese Mischehen verderbt werden, und es hatten die Kainiten bei Ehen mit Sethitinnen gewiß nichts zu verlieren. Endlich müßte es doch widersinnig erscheinen, wollte die heilige Schrift die Kainiten im Gegensatz zu den auserwählten Sethiten „Gottessöhne" nennen.

Es erübrigt uns nunmehr, von den Benennungen „Gottessöhne" und „Menschensöhne" oder, um die hebräischen Ausdrücke beizubehalten, B'ne-ha-Elohim und B'ne-ha-Adam Rechenschaft zu geben. Man braucht eben kein arger Orientalist zu sein, um zu wissen, was Benennungen, wie etwa Benu-Hamdan, Benu-Hanifa, Benu-Aneyza u. a. m. zu sagen haben: es sind das eben nomina patronymica von Volksstämmen. Findet sich doch ganz die gleiche Art der Stammesbenennung wie im Alten Testament überhaupt, so ganz besonders schon in der Genesis;

---

zugewandt. Dennoch glauben wir hierorts von einer eingehenden Widerlegung Umgang nehmen zu dürfen; gibt ja Delitzsch selbst, ein Vertheidiger jener Hypothese, zu, daß der Gedanke solcher Vermischungen abstoßend sei (3. Ausg. S. 230), daß der Zusammenhang von 6, 1—8 mit Kap. 4 die Annahme der gegentheiligen Auffassung fordere und daß sich für dieselbe überdieß noch wenigstens zwei gewichtige Gründe anführen lassen (S. 232). Das erste und letzte Argument jener Ausleger bleibt allezeit dieses: B'ne-ha-Elohim, „Gottessöhne", bezeichne sonst in der heiligen Schrift immer nur Engel — und darauf wollen wir weiter unten zurückkommen. Eine ausführliche Widerlegung s. bei L. Reinke, Beiträge zur Erklärung des Alten Testaments, V. 91 ff.; eine kurze, übersichtliche Erörterung bei P. Scholz, Die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen, Regensburg 1865. — Auch mit den „Riesen" (Gen. 6, 4) wollen wir uns dießmal nicht befassen, da wir sonst in eine Besprechung der verschiedenen nachsündfluthlichen, im Alten Testament erwähnten Riesen und Riesenvölker eintreten müßten, die uns weit über die unserer heutigen Arbeit gesteckten Grenzen hinausführen würde.

da haben wir zunächst die B'ne-Israel, oder B'ne-Ja'akob, die „Kinder Israels"; Kap. 25 gibt uns die Stammliste der B'ne-Ismael, d. i. der Ismaeliten u. A., Kap. 36 diejenige der B'ne-Esau u. s. w. Es reichen somit solche Benennungen von Stämmen nach ihren Stammes-Patriarchen bis in's höchste Alterthum zurück und wir irren sicherlich nicht, wenn wir das erste Beispiel einer solchen Benennung an der Wiege unseres Geschlechtes selbst suchen. B'ne-ha-Elohim, sagen wir also, und B'ne-ha-Adam, „Gotteskinder" und „Adamskinder", sind die nomina patronymica der Sethiten und Kainiten, als der zwei ältesten Stämme oder Stämme-Complexe der Welt: dieser und kein anderer ist der natürliche Sinn jener Benennungen.

Aber, muß man sich hier fragen, wie konnten diese Benennungen unterscheidende Benennungen jener zwei Stämme werden, da doch ebensowohl die Sethiten von Adam abstammten, als die Kainiten aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen und zur Gotteskindschaft durch die Gnade berufen waren? — Die ersten, welchen der Name B'ne-ha-Adam zukam, sind jedenfalls — wer könnte das bezweifeln? — Kain und Abel gewesen. Als nun Abel der Arglist seines Bruders erlegen war, nahm dieser, durch des Allwaltenden Richterspruch aus dem Lande Eden verwiesen, zugleich mit dem göttlichen Fluche auch den Namen eines Ben-ha-Adam mit in das Land Nod hinüber und ward da Vater eines Stammes, einer Familie von Stämmen, auf die er mit der Last jenes Fluches auch diesen Namen, den Ausdruck der Ansprüche seiner Erstgeburt vererbte. Bis Seth zum Manne heranreifte, war dieser Name bereits Eigenname eines Stammes geworden, der sein Stamm nicht war; nun wurde ihm und seinen Nachkommen von Gott ein besserer Name zu Theil, der Name der „Gotteskinder", B'ne-ha-Elohim. Wir sagen: von Gott — denn wiewohl möglicherweise die Sethiten sich diesen Namen selbst beilegen konnten, so ist es doch weitaus wahrscheinlicher, daß Gott selbst ihnen diesen Namen zu tragen erlaubte und befahl: die Namen der Auserwählung sind alle von Gott. So ungefähr haben wir uns die Genesis der beiden Stammesbenennungen B'ne-ha-Elohim und B'ne-ha-Adam zu denken. Sie bezeichnen somit keine Verschiedenheit der Abstammung der beiden Brudervölker, wohl aber bringen sie diejenige Seite der gemeinsamen Abstammung zum Ausdrucke, welche ein jedes derselben in Sinnesart und Wandel vorzugsweise ausprägte. Sowie oftmals von zwei Brüdern der eine des Vaters, der andere der Mutter Züge in den eigenen Zügen wiederspiegeln, so tritt bei den

Kainiten die rein menschliche, bei den Sethiten die göttliche Seite ihrer Abstammung hervor. Die Ersteren, einzig dem Irdischen zugewandt, führen ihren Stammbaum nicht über den ersten fleischlichen Stammvater hinauf, von dem sie ihr Anrecht auf Erde und Erdengüter, ihre Erstgeburt unter den Völkern herleiten; die Anderen führen ihr Geschlecht auf den ersten Urquell alles Seins zurück, den sie eben dadurch auch als ihr letztes Ziel und Ende anerkennen. So scheiden sich bereits am Anfange der Zeiten die Menschen in jene zwei großen Klassen, die auch der hl. Johannes im ersten Kapitel seines Evangeliums unterscheidet: die einen „geboren aus dem Geblüte, aus Fleischeswillen und Manneswillen", die anderen „geboren aus Gott".

Daß übrigens die Sethiten den Namen B'ne-ha-Elohim geführt haben, bezeugt, glauben wir, der heilige Text selbst ganz ausdrücklich — im 26. Vers des vierten Kapitels. Man übersetzt da gewöhnlich: „Auch dem Seth ward ein Sohn geboren, den er Enos nannte; der begann den Namen Gottes anzurufen," und erklärt die Worte dahin, Enos habe zuerst die feierliche Anrufung Gottes, den öffentlichen Cult eingeführt. Daß die Worte, welche wir hier im hebräischen Texte lesen („rufen, nennen mit dem Namen Jehova's"), den Sinn einer Anrufung Gottes haben können, steht außer Zweifel; daß ihnen die Bedeutung „feierlich anrufen", „öffentlichen Cult üben" zukomme, dafür konnten wir keine Belege ausfindig machen. Wo sie im Alten Testament von einer feierlichen Anrufung verstanden werden müssen, da erscheint dieser Sinn nicht durch die Worte an und für sich, sondern durch den Context geboten; dergleichen fordert aber der Context an unserer Stelle nicht, da ja die Einsetzung des öffentlichen Cultes bereits in der göttlichen Einsetzung des Sabbath (Gen. 2, 3) gegeben war. Der alte griechische Übersetzer Aquila gibt die Stelle also wieder: „Damals ward mit dem Nennen nach dem Namen Gottes der Anfang gemacht." Das Wort, dessen sich hier die Septuaginta bedient, hat neben der Grundbedeutung „herbeirufen" am häufigsten die Bedeutung „benennen", niemals „feierlich anrufen". In der (allerdings dunklen) Stelle Ex. 33, 19 gibt der griechische Übersetzer den gleichen hebräischen Ausdruck durch die Worte „mit einem Namen rufen" wieder und eben dieser Erklärung tritt auch Cornelius a Lapide bei. Dürfte sich daher nicht auch für unsere Stelle die Übersetzung empfehlen: „Damals begann man nach dem Namen Jehova's zu benennen," d. h. unter Enos kam die Stammesbenennung B'ne-ha-Elohim oder B'ne-Jehova

auf?[1] Diese Übersetzung zieht der gelehrte Dom Calmet allen anderen vor. Ihrem Wesen nach finden wir dieselbe Auffassung bereits bei Theodoret: „Jene Worte," schreibt er, „besagen, daß Seth zuerst wegen seiner Frömmigkeit des göttlichen Namens theilhaftig und von seinen Angehörigen ein Gott genannt wurde, woher dann seine Kinder den Namen ‚Gotteskinder' erhielten." Minder genau ist hier bloß, daß Seth ein Gott genannt worden sein soll: auch er war ein B'ne-ha-Elohim. — „Von Seth an kam die Benennung nach dem Namen Gottes auf" — so gewänne unser Schlußvers des vierten Kapitels eine Bedeutsamkeit, die er bei der anderen Übersetzung nicht hat. Er bildet nunmehr den naturgemäßen Übergang zum fünften Kapitel, der Stammesliste der B'ne-ha-Elohim, und vermittelt in ungezwungener Weise das Verständniß dieser Benennung, deren Auftreten im sechsten Kapitel sonst immerhin auffällig erscheinen müßte.

Es ist, als wollte uns der inspirirte Verfasser die innere Berechtigung dieser Benennung so recht zu Bewußtsein bringen: darum als erstes Glied in der Stammesliste des fünften Kapitels die Erinnerung an die den Menschen bei seiner Erschaffung zu Theil gewordene Gottes*kindschaft*, denn dieser und kein anderer ist im gegebenen Contexte der Sinn der Worte: „Nach dem Ebenbilde Gottes schuf er ihn." Eingefügt *nach* der Überschrift der Stammesliste, müssen sie selbst ein Glied dieser Stammesliste sein; unmittelbar eingereiht neben die folgenden Worte: „Adam zeugte nach seinem Ebenbilde und Gleichnisse den Seth," können sie nur Gotteskindschaft bedeuten. Es ist ein Kanon der Hermeneutik, daß man den nämlichen Ausdruck, wo er im gleichen Contexte sich wiederholt, auch stets im gleichen Sinne zu verstehen hat, es sei denn, daß zwingende Gründe dieß verbieten: hier aber kehrt in nächster Aufeinanderfolge, innerhalb einer und derselben Stammesliste der Ausdruck ebenbildlicher Hervorbringung zweimal wieder. „Nach dem Ebenbilde Gottes hat er ihn gemacht," heißt es — und er hat in ihm die beiden Bedingungen der Fortpflanzung, den Unterschied der Geschlechter und den göttlichen Vermehrungssegen, verwirklicht: „Mann und Weib schuf er *sie* und er segnete *sie*" (wie bedeutsam hier der Übergang vom Singular zum Plural des Objectes!), — doch hat er ihnen *einen* Namen gegeben, den Namen „Mensch", weil sie einer Gattung

[1] Das Fehlen eines Accusativobjectes im Hebräischen darf hier nicht stören, da ein solches Ex. 33, 19 gleichfalls ergänzt werden muß.

und zur Einheit berufen sind: dieß Alles, eingeschlossen zwischen die sich zu Anfang und zu Ende wiederholende Bemerkung „am Tage ihrer Erschaffung", weist endlich darauf hin, wie Gott in der Erschaffung des ersten Paares selbst die ganze Menschheit, in der Quelle des einen Stammpaares den Strom folgender Geschlechter, vor allen des Geschlechtes der Auserwählung gewollt hat. Die ersten zwei Verse unseres fünften Kapitels sind eine Urkunde, vom Finger Gottes geschrieben, datirt vom sechsten Schöpfungstage — der Adelsbrief des Hauses Seth. So hat auch der hl. Evangelist Lukas den Anfang unserer Stammesliste verstanden. Offenbar will er dieselbe (3, 36—38) in gedrängter Kürze und umgekehrter Ordnung wiedergeben, wenn er sagt: „Jesus .... qui fuit Noe, qui fuit Lamech, qui fuit Mathusale, qui fuit Henoch, qui fuit Jored, qui fuit Malalech, qui fuit Cainan, qui fuit Henos, qui fuit Seth, qui fuit Adam, qui fuit Dei." Sowie der Verheißene der Sohn Davids, der Same Abrahams, der Weibessame ist, so ist er auch der B'ne-ha-Elohim, nicht bloß in Kraft seines ewigen Hervorgehens aus dem Vater, sondern auch in Kraft seiner zeitlichen Abstammung von denen, welchen Gott als den Trägern seiner Verheißungen diesen Namen zuerkannt hatte.

Und nun noch ein Wort zum Haupteinwurfe der Vertheidiger der Engelhypothese. Überall sonst, sagt man uns, sind in der heiligen Schrift mit dem Ausdrucke B'ne-ha-Elohim die Engel gemeint. Wir brauchen uns hier nicht auf eine Richtigstellung dieser Behauptung einzulassen — bereits Andere vor uns haben dieses gethan: uns liegt ausschließlich ob, den Grund anzugeben, warum in der Folgezeit die Stammesbenennung der B'ne-ha-Elohim außer Gebrauch kommen konnte und sogar mußte. In der ursprünglichen Heimath durch die Sündfluth bis auf eine Familie vom Erdboden vertilgt, setzte sich das Geschlecht der B'ne-ha-Elohim durch Noe fort, bis durch die Völkerzerstreuung zugleich die Stammeseinheit zerrissen und so die ererbte Namenseinheit gegenstandslos wurde. Von hier ab hat der Gemeinname B'ne-ha-Elohim den von den Namen der einzelnen Stammesahnherrn hergeleiteten Völkernamen den Platz geräumt und ist selbst aus den heiligen Büchern verschwunden.

Nun erwartet vielleicht der geduldige Leser von uns noch einige Aufklärungen über die im fünften Kapitel der Genesis enthaltenen Altersangaben der vorsündfluthlichen Patriarchen. Wie bekannt, hält sich hier die Vulgata des hl. Hieronymus genau an die Zahlen des hebräischen Textes, während der samaritanische und noch mehr der griechische Text

ganz erheblich von demselben abweichen. Kritisch erscheinen die Angaben des hebräischen Textes immer noch als die zuverlässigeren; doch läßt sich hier ein endgültiges Urtheil um so weniger fällen, als uns profane Documente, mittelst deren wir die biblischen Angaben controliren könnten, bis jetzt noch fehlen. Natürlich haben wir hier nur solche Documente im Auge, welche die Dauer der vorsündfluthlichen Epoche bestimmen: Angaben über das Alter der Welt ohne Erwähnung der Sündfluth können uns nicht helfen; ebenso wenig dürfen hier solche Angaben zur Vergleichung beigezogen werden, die ein ausgesprochen mythisches und fabelhaftes Gepräge tragen. Ein Document jedoch, welches bei dieser Frage schon mehrfach in Betracht gezogen worden ist, dürfen wir hier mit Stillschweigen nicht übergehen: es ist die von Berosus aus alten chaldäischen Archiven geschöpfte Nachricht über die zehn vorsündfluthlichen Herrscher. Sie lautet in Kürze wie folgt:

„Der erste König war Alorus aus der Stadt Babylon, ein Chaldäer, der zehn Saren regierte... Nach seinem Tode regierte sein Sohn Alaparus drei Saren. Nach ihm Almelon aus der Stadt Pantibiblus" (d. i. Sippara), „ein Chaldäer, dreizehn Saren. Auf Almelon folgte Ammenon, auch aus Pantibiblus, zwölf Saren lang... Darnach regierte Amelagarus aus Pantibiblus achtzehn Saren. Dann König[1] Daonus aus Pantibiblus, der auch zehn Saren regierte .. Alsdann herrschte Edoranchus aus Pantibiblus achtzehn Saren lang... Darauf Amemphsinus aus Lancharä" (d. i. Larsam), „ein Chaldäer, zehn Saren. Dann Otiartes aus Lancharä, ein Chaldäer, acht Saren; nach dessen Tode Xisuthrus, sein Sohn, achtzehn Saren lang die Herrschaft inne hatte. Unter ihm trat die Sündfluth ein."[2]

Das macht zehn Könige für eine Dauer von 120 Saren. Aber was ist ein Sar? Berosus selbst gibt den Sar auf 60 Sossen, den Soß

---

[1] Vgl. F. Lenormant: Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 245.

[2] Zwei dieser Namen sind bereits durch die Entzifferung der Keilschriften endgiltig festgestellt. Otiartes, der Vater des Sündfluthpatriarchen, ist der Ubaratuta der chaldäischen Sündfluthlegende; das Abweichende beider Namensformen erklärt sich durch einen Fehler griechischer Abschreiber, welche Ὀτιάρτης statt Ὀπάρτης schrieben. — Den Namen des Sündfluthpatriarchen hatte man vorläufig Sisit gelesen; allein eine nähere Prüfung des Textes, sowie ein neu aufgefundenes Fragment desselben belehrten G. Smith, daß der Name Chasisadra (identisch mit Xisuthrus) zu lesen sei (vgl. Transactions of the society of biblical archaeology, vol. III, p. 530 etc.). — Den Namen des ersten Königs Alorus glaubt Smith in dem Namen eines uralten mythischen Königes Adi-ur gefunden zu haben. Von ihm heißt es in einer Inschrift des Königs Sargon von Assyrien: „Seit den fernen Zeiten Adi-ur's", wofür eine Parallelstelle hat: „Seit den fernen Zeiten der Gründung von Assyrien" (ebendas. S. 377 ꝛc.). Wir wagen nicht, uns zu entscheiden.

auf 60 Jahre an; nach ihm beträgt also ein Sar 3600 Jahre, und die 120 Saren machten 432000 Jahre aus, eine Zahlangabe, die wir unbarmherzig in's Reich der Fabel zu verweisen hätten. Daß zur Zeit des Berosus und auch lange vor ihm Zeiträume von 3600 und von 60 Sonnenjahren Saren und Sossen genannt wurden, steht fest. Doch fehlt es nicht an Andeutungen, daß Saren und Sossen auch noch andere Zeiträume bezeichneten. Suidas sagt uns, daß man unter einem Sar auch eine astronomische Periode von etwas mehr als 18 Sonnenjahren verstanden habe: das ergäbe für die zehn Herrscher etwas über 2160 Jahre, wozu man allenfalls die 2006 Jahre vergleichen könnte, welche der hebräische Text von Adam bis zum Tode Noe's zählt. Vor Allem muß aber hier hervorgehoben werden, daß die Ausdrücke Sar und Soß ursprünglich gar keine bestimmte Periode bedeuteten: sie waren substantiva numeralia, ähnlich unserem deutschen „Dutzend", sie bezeichneten einfach eine Zahl von 60×60 oder von 60 beliebigen Einheiten. Rühmt sich doch der assyrische König Taglathpalassar I. in einem seiner Feldzüge, „fünf Sossen entlaufener Sklaven" (!) wieder eingefangen zu haben. Wer mag da ermitteln, welche Art Saren der altchaldäische Legendenschreiber im Sinne hatte, dessen Urkunde Berosus benutzte?

Man thut überhaupt sehr unrecht daran, die berosianischen Angaben über die Regierungsdauer der zehn ersten Könige mit den biblischen Angaben über die Lebensdauer der zehn ersten Patriarchen zu parallelisiren: denn einmal ist eine Regierungsdauer noch keine Lebensdauer, und ferner — das hätte man vor Allem im Auge behalten sollen — sind jene zehn Könige mit den zehn sethitischen Patriarchen der Bibel durchaus nicht identisch; vertheilt ja doch Berosus seine zehn Herrscher ganz ausdrücklich auf zwei verschiedene Familien. In Xisuthrus, dessen Vater Otiartes und des letzteren Vorgänger Amemphsinus, alle drei aus Lancharä, haben wir ohne Zweifel die sethitischen Patriarchen Noe, Lamech und Mathusalem vor uns. Allein hier bricht die Reihe ab: vom viertletzten Herrscher Edoranchus rückwärts sehen wir die Herrscherwürde in einer Familie aus Pantibiblus fünf Generationen lang sich vererben. Natürlich wird auch diese Familie in irgend einer Weise dem ersten Menschen Alorus d. i. Adam entstammen müssen: doch leitet sie sich von ihm nicht her durch seinen Sohn und ersten Nachfolger Alaparus, den wir wegen seiner verhältnißmäßig so kurzen Regierung (bloß drei Saren) am ehesten mit dem frühgemordeten Abel vergleichen möchten; Alaparus ist kein Pantibiblier wie sein Nachfolger

Almelon, dieser wird nicht als sein Sohn bezeichnet. Jene Familie nun, welche sich zwischen Adam und Abel einerseits und zwischen die drei letzten antediluvianischen Patriarchen anderseits einschiebt, sie kann keine andere als die Familie der biblischen Kainiten sein. Versuchen wir es noch, die einzelnen Gestalten dieser Gruppe näher zu bestimmen.

Daß die babylonische Legende alle diese Patriarchen, von Adam angefangen, zu Königen stempelt, darf nicht befremden; tritt uns doch auch aus der chaldäischen Sündfluthsage der Patriarch Noe von königlichem Gepränge umringt entgegen [1]. Desto auffallender ist es, daß von einem derselben, dem sechsten in der Reihe, es noch eigens betont wird, er sei „König" gewesen. Das Wort kann an der Stelle nur den Sinn haben, entweder, daß dieser Mann es gewesen, der zuerst ein Königthum gründete, während seine Vorgänger bloß Familien- oder Stammeshäupter waren, oder wenigstens, daß er das von seinen Vorgängern bereits gegründete Königthum in ganz außerordentlicher Weise erweiterte und verherrlichte. Und wer ist dann „dieser König Davonus"? — Es ist im Alterthum und zumeist gerade im höchsten Alterthum, das uns eben beschäftigt, sehr gewöhnlich, daß Eigennamen, die ja alle bedeutsam waren, von einer Sprache in die andere übersetzt oder auch in derselben Sprache in synonyme Benennungen umgesetzt wurden. Nun kann der Name Davonus nur von der semitischen Wurzel davan oder dun abgeleitet werden, welche „niederdrücken", dann „unterwürfig machen", „beherrschen", „richten" bedeutet. Weiters bedeutet aber auch die Wurzel lamach — woher der Name Lamech (Gen. 4, 18) — so viel wie „niederwerfen", „niederstrecken". Der Name Davonus ist somit eine bloße Transformation des Namens Lamech und in dem „König Davonus" des Berosus erkennen wir den biblischen Lamech mit dem Schwerte wieder. Das Endergebniß unserer Untersuchung veranschaulicht die folgende Tabelle:

Könige nach Berosus.	Biblische Patriarchen aus der Reihe der	
	Sethiten:	Kainiten:
1. Alorus aus Babylon.	Adam.	
2. Alaparus, sein Sohn.	Abel (oder Seth?).	
3. Almelon aus Pantibiblus.	. . . . .	Irad, Enkel Kains.
4. Ammenon aus Pantibiblus.	. . . . .	Mavael, dessen Sohn.

[1] Vgl. diese Zeitschrift, 1874, II. S. 125, wo auch der Grund dieser Eigenthümlichkeit angegeben ist.

5. Amelagarus aus Pantibibl.	. . . . .	Mathusael, dessen Sohn.
6. König Davonus aus Pantib	. . . . .	Lamech, dessen Sohn.
7. Edoranchus aus Pantibiblus.	. . . . .	Ein Sohn Lamechs, vielleicht Tubalkain.
8. Amemphsinus aus Lancharä.	Mathusalem.	
9. Otiartes aus Lancharä.	Lamech, sein Sohn.	
10. Xisuthrus, sein Sohn.	Noe, sein Sohn.	

Auffallen dürfte es, daß der Kainite Jrad bereits in der dritten Generation auftritt, während er doch in Wirklichkeit der vierten angehört (Adam, Kain, Henoch, Jrad); allein nicht mit Unrecht zählt die babylonische Legende Adam und Kain beide der ersten Generation bei, da sie ungefähr um dieselbe Zeit, nicht allzulange nach dem Morde Abel's, ihre beiden Söhne Seth und Henoch zeugten. Die zweite Generation bilden dann Abel, Seth und Henoch, die dritte Enos und Jrad u. s. w.

Jetzt schon tritt uns die charakteristische Verschiedenheit beider Listen klar vor Augen. Die Genesis gibt uns, ihrer offenbarungsgeschichtlichen Anlage entsprechend, die Stammtafel des hohenpriesterlichen sethitischen Geschlechtes, der Vorväter Israels und des Messias, während die babylonische Überlieferung die Namen der politischen Machthaber übermitteln wollte. Der Kainite Lamech hat über die vereinigten Sethiten und Kainiten geherrscht; er, der „König Davonus", hat das Königthum über die beiden durch Gottes Segen und Fluch auseinandergerissenen Bruderstämme begründet; er ist die Veranlassung geworden, daß auch die drei vorhergehenden kainitischen Patriarchen (Jrad, Maviael Mathusael — Almelon, Ammenon, Amelagarus) an Stelle der entsprechenden, politisch unbedeutenderen sethitischen Stammeshäupter (Enos, Kainan, Mataleel) in die babylonische Königsliste Aufnahme fanden, wenngleich jene allem Anscheine nach in Wirklichkeit über die Sethiten nicht König gewesen sind. Die Enkel und Urenkel des Gewaltigen hingegen, welche der achten, neunten und zehnten sethitischen Generation entsprechen würden, übergeht die babylonische Urkunde; sie setzt an deren Stelle die drei letzten sethitischen Patriarchen, weil sie in eitlem Dünkel bestrebt ist, ihr eigenes Geschlecht mit demjenigen der Könige der Urzeit zu identificiren. Daß Mathusalem, Lamech und Noe als Könige über die vereinigten Sethiten und Kainiten geherrscht hätten, sind wir daraus zu folgern keineswegs berechtigt; vielmehr zeichnet uns die heilige Schrift den Letzteren deutlich als einen von seinen übermüthigen Zeitgenossen mißachteten Priester und Propheten (I. Petr. 3, 20). — Wenn uns hinwieder die Genesis neben der Stammesliste der Verheißung noch die

acht ersten Glieder der kainitischen Geschlechtsfolge bietet, so geschieht dieses nicht etwa, weil dieselbe bis zur Sündfluth wirklich nur acht Glieder gezählt hat, da ja auf die langlebigen Sethiten für den gleichen Zeitraum deren zehn fallen, sondern weil sie uns den Mann zeigen will, der Verderbniß und Fluch auch in dem auserwählten Geschlechte der Sethiten heimisch gemacht hat.

Lamech war es also, der zu dem von Kain ererbten Scepter als zweite Insignie des Königthumes das Schwert hinzufügte. Gott hatte Sethiten und Kainiten von einander geschieden, er hatte ihnen getrennte Wohnsitze angewiesen, er hatte ihnen Mischehen untersagt: unter Lamech traten die Kainiten, über die Grenzen des Landes Nod hinaus, mit den Sethiten in nähere Berührung. Diese Berührung ward, wir irren wohl nicht, angebahnt durch das Schwert, gefördert durch die Künste der Verführung („Jubal, der Vater der Citherspiele!"), besiegelt durch eheliche Verbindungen. Lamech knechtete wohl die Sethiten nicht, allem Anscheine nach wird er sie vielmehr in ihrer privilegirten socialen Stellung belassen, aber als neues Glied in den Complex kainitischer Stämme aufgenommen haben. Die Sethiten als Priester und Lehrer, die Tubalkainiten als Krieger, aus deren Mitte der König hervorging; die Jubaliten als Künstler und Handwerker, die Jabeliten als leibeigene Hirten und Ackerbauer — das erinnert gar lebhaft an die socialen Verhältnisse im alten Ägypten, an die Brahmanas, Kschatryas, Vaisyas und Sudras der alten Inder, mit einem Worte an das Kastenwesen so mancher alter Völker.

Schon beginnen, denken wir, die Schatten, welche über manchen Stellen unseres Abschnittes schwebten, sich zu zerstreuen, nur wenige dunkle Punkte mehr bedürfen der Aufklärung. Und zuerst, was soll Gen. 4, 22 die räthselhafte Erwähnung von Tubalkains Schwester Noema d. h. „die Liebliche"? Der Schreiber betrachtet sie offenbar als eine Jedermann bekannte Persönlichkeit, die er nicht näher zu bezeichnen braucht: „Tubalkains Schwester war die bekannte Noema" — das ist der Sinn seiner Worte. Offenbar muß diese Frau auf die für die Sethiten so verhängnißvollen Verwickelungen jener Zeit einen maßgebenden Einfluß geübt haben. — Und was soll ferner, ungefähr um die gleiche Zeit, des frommen Sethiten Henoch Entrücken in's Paradies: „Es wandelte Henoch mit Gott und ward nicht mehr gesehen, denn der Herr nahm ihn hinweg" (Gen. 5, 24)? — und dann noch eine dritte Frage, die wohl nur wenige unserer Leser sich schon gestellt haben und

die uns der Lösung der übrigen Fragen näher bringen wird: nach dem Hebräischen wie nach dem samaritanischen Texte starb Mathusalem, Henochs Sohn, im Jahre der Sündfluth, während der griechische, hier offenbar corrumpirte Text ihn dieselbe um 14 Jahre überleben läßt; was hindert uns anzunehmen, daß Mathusalem auch durch die Sündfluth umgekommen sei? — Daß sich unter den sethitischen Patriarchen heilige, gottgefällige Männer befunden, sagt uns die heilige Schrift mit unzweideutigen Worten; daß sie Alle Heilige gewesen, ist uns in keiner Weise verbürgt. Der Umstand, daß der hl. Petrus (II. Petr. 2, 5) Noe „den achten Herold der Gerechtigkeit" nennt, dürfte vielmehr für uns ein Fingerzeig sein, daß unter seinen neun Vorfahren sich der eine oder der andere gefunden haben mag, der seines Berufes als Herold der Gerechtigkeit nicht wartete.

Ausgehend von der Überzeugung, daß der Verfasser dieses Abschnittes der Genesis darum die Bemerkung über Noema und die Nachricht über die Entrückung Henochs in seine Erzählung aufnahm, weil sie ihm eben für diese seine Erzählung bedeutsam waren, möchten wir folgende Muthmaßungen aussprechen. Die durch Lamechs Schwert erzwungene Berührung der Sethiten mit den Kainiten hatte wohl zunächst Ehen der Kainiten mit Sethitinnen zur Folge: galten ja nach der Anschauungsweise der ältesten Völker Vorderasiens Frauen und Jungfrauen als ein Theil der Kriegsbeute. Bald auch geschah, anfänglich wohl in vereinzelten Fällen, was der heilige Text (6, 2) so nachdrücklich rügt: „Es warfen die B'ne-ha-Elohim ihre Augen auf die Töchter der B'ne-ha-Adam, denn gar schön waren sie, und nahmen sich aus ihnen Weiber nach Gefallen." Unermüdlich eiferte hingegen Gottes heiliger Priester Henoch, indem er an das aller Gottlosen harrende Gottesgericht erinnerte. „Diesen predigte auch," lesen wir im Briefe des hl. Apostels Judas (V. 14, 15), „Henoch, der siebente Patriarch von Adam an, mit den Worten: Siehe, der Herr kommt, umgeben von seinen heiligen Myriaden, Gericht zu halten über Alle, Rechenschaft zu fordern von allen Gottlosen wegen all' der Werke ihrer Gottlosigkeit, die sie wider Gott gefrevelt, und wegen all' der Lästerreden, welche wider Gott geführt haben gottlose Sünder." — So lange nun zwar die Fürsten des Hauses Seth einmüthig und starkmüthig sich dem andringenden Verderbniß entgegenstemmten, vermochten seine Worte demselben in etwa Einhalt zu gebieten. Als aber sein eigener Sohn Mathusalem, der Erbe seiner Würde, bethört durch den Reiz geselliger Freuden und die weichen Zauberklänge von Cither und Schal-

mei, gefangen in den Schmeichelreden eines Weibes, Lamechs Tochter Noema die Hand reichte: da erschien der Frevel durch des Fürsten Beispiel geheiligt, da achtete die Verführung kein Gesetz, da kannte sie keine Schranken mehr, da ward verderbt das „Land vor Gott dem Herrn und ward erfüllt mit Frevelthat" (6, 11). Die Andeutung über Noema ist von einer Hand niedergeschrieben, welche die Schande der eigenen Familie nicht bloßlegen wollte. Von Henoch sagt uns die heilige Schrift, er sei „gewandelt mit Gott" (5, 24); er lebte also bis zu einer Zeit, wo man es einem Sethiten lobend nachrühmen mußte, daß er noch mit Gott wandle, wo die meisten Glieder dieses gotterwählten Stammes nicht mehr mit Gott wandelten. Da nahm ihn der Herr hinweg, daß er den Untergang seines Volkes nicht sähe: „Und er ward nicht mehr gesehen, denn der Herr nahm ihn hinweg." Er nahm ihn hinweg, auf daß er am Ende der Zeiten, wo ein Fürst der Bosheit im Geiste Lamechs und ein Reich der Sünde gleich seinem Reiche das heilige, im Geschlechte der Sethiten vorgebildete Gottesreich bedrängen sollte, „den Völkern Buße predige" (Eccli. 11, 4, 16; vgl. Ap. 11). Bezeichnend ist es für Mathusalem, daß er seinem Sohne den Namen des kainitischen Eroberers Lamech gab. Doch scheint derselbe nicht in die Fußstapfen seines unseligen Vaters getreten zu sein; als er in seinem 182. Lebensjahre einen Sohn zeugte, gab er ihm den heilverkündenden Namen Noe d. i. „Friedenbringer": „Denn dieser wird uns Trost bringen in unserem Thun und in unserer Hände Mühsal, im gottverfluchten Lande" (5, 28. 29).

Der von uns gegebenen Erklärung zufolge sind Kain, Abel und Seth, die Kainiten Henoch und Lamech, sowie des letzteren Kinder endlich die Sethiten Henoch, Mathusalem, Lamech und Noe zweifellos concrete Individuen, und sehen wir uns demgemäß genöthigt, das Gleiche von den übrigen sethitischen und kainitischen Patriarchen anzunehmen. Hiedurch wäre die Ansicht ausgeschlossen, welche in den einzelnen Patriarchen Personificationen oder Gesammtnamen ganzer Stämme und Völker, oder gar ganzer Culturepochen finden will. Noch weniger zulässig ist die Ansicht der Rationalisten, welche aus der Gemeinsamkeit zweier Namen (Henoch, Lamech) in beiden Stammeslisten und der Ähnlichkeit anderer (Jrad — Jared, Kain — Kainan, Mathusael — Mathusalem, Maviael — Malaleel) auf eine ursprüngliche Identität beider Stammeslisten schließt: eine solche Auffassung setzt eine höchst oberflächliche Bekanntschaft mit dem Texte des betreffenden Abschnittes der Genesis voraus.

Die Sethiten dem Schwerte Lamechs erlegen, Mathusalem, der Erlauchte, von Weibesreiz berückt, des frommen Henoch Bußpredigt, Trauer und Entrückung, des jüngeren Lamech Hoffnungsschrei, und über all' dem die Fluthen zusammenschlagend und hoch in der Arche die Hoffnung der Zukunft tragend — das ist das Ende der Geschichte von den B'ne-ha-Elohim und den B'ne-ha-Adam.

Fr. v. Hummelauer S. J.

Recensionen.

Katholische illustrirte Zeitschriften. Alte und neue Welt. Einsiedeln, Benziger, 1875. — **Die katholischen Missionen.** Freiburg, Herder, 1875. — **Der deutsche Hausschatz.** Regensburg, Pustet, 1875. (Schluß.)

Es wäre freilich noch gar manche Bemerkung über den dichterisch-erzählenden Theil einer katholischen Zeitschrift zu machen, und wir sind überzeugt, daß manche Ästhetiker nicht in allen Punkten unsern Ansichten in Bezug auf den Roman zustimmen werden. Allein für den Augenblick handelt es sich nicht gerade um die Begründung und Vertheidigung der von uns aufgestellten Principien, sondern um ein Urtheil über die positiven Leistungen der katholischen Blätter; daher dürfte das Gesagte vorläufig füglich genügen und wir können zu dem „unterhaltend-belehrenden Theil" der genannten illustrirten Journale übergehen.

Wir sagen unterhaltend-belehrend, denn beide Begriffe sind für eine Unterhaltungsschrift unzertrennlich; die Belehrung als Zweck, die Unterhaltung als Mittel können nie ohne Nachtheil aus den Augen gelassen werden; Form und Inhalt sind uns in diesem Worte gegeben.

Mit diesem „belehrenden" Theile betreten wir das Feld, auf dem gerade für die katholischen Zeitschriften die Siegespalmen sprießen. Als Kinder der katholischen Kirche haben wir ein Gut vor Allen voraus, den Besitz der einen, großen, untheilbaren Wahrheit, die sonnengleich ihr Licht über jedes Gebiet des Wissens ergießt. Was die Anderen ringend und forschend oft kaum am Ende der Laufbahn finden, damit beginnt der katholische Schriftsteller seinen Weg. Er kennt sein Ziel, die Wahrheit, und was ihn dahin nicht führt, kann nicht der Weg der Wahrheit und der Weisheit sein. Bietet ihm die übernatürliche Offenbarung auch nicht die Beweise der natürlichen Wissenschaft, so ist sie ihm doch wie ein Ariadnefaden in dem oft dunklen Labyrinthe, ein untrüglicher Prüfstein der Lehre, und vor Allem die goldene Lebenssonne, die

belebend und befruchtend alle Berge und Thäler, Auen und Wüsten umfluthet und alles Zeitliche mit dem Morgenduft der Ewigkeit überhaucht. Die ewigen Gottesgedanken in der sichtbaren Welt dem Herzen des Lesers nahe zu bringen, den hehren Einklang zwischen Natur und Offenbarung unaufhörlich in seinen weitverzweigten Schwingungen nachzuweisen, das dürfte wohl der Hauptzweck der belehrenden Aufsätze in einer illustrirten Zeitschrift sein.

Ein Irrthum möchte jedoch auch hier nahe liegen. Wir glauben nicht, daß es wünschenswerth ist, *systematisch* durch gelehrte, halbvolksthümliche Abhandlungen über die verschiedenen Zweige des Wissens das Publikum zu *Halbgelehrten* heranbilden zu wollen. Oberflächliches Wissen ist ein Übel, welches mit dem reellen Abgang solider Kenntnisse noch den geistigen Hochmuth, die Quelle der Unwissenheit, verbindet. Ein Halbgelehrter ist immer eine zweifelhafte Figur und mehr als Halbgelehrte wird man nie durch dergleichen Artikel bilden. Die *eigentliche* Wissenschaft ist nun einmal nach dem Plan der göttlichen Vorsehung nicht die Sache der großen Menge, und die „popularisirte Wissenschaft" ist nur ein trauriges Erbtheil des vorigen Jahrhunderts. Wir sind gegenwärtig auf einem falschen Standpunkt, indem wir mit der Krankheit des vornehmen Müßiggangs wie mit einem normalen Zustande des Volkes rechnen. Eine gewisse Menschenklasse hat sich durch künstliche, mehr oder minder moralische Mittel unmäßig viel *freie Zeit* geschaffen, und nun meinen Viele, diese Zeit müsse eben zu wissenschaftlichen Zwecken verwendet werden. Daher das Princip der *Popularisirung der Wissenschaft*, das uns eben so falsch bedünkt, als seine Basis faul. Es ist jedoch ein gewaltiger Unterschied zwischen dem Zwitterding der Popularisirung der Wissenschaft und der löblich angestrebten *Volksbildung*. Wissenschaft ist ein relatives Gut, Unwissenheit und Irrthum sind absolute Übel; wie daher erstere für viele Individuen eine Lebensaufgabe werden wird, so muß letztere mit allen Kräften bei der Gesammtheit der Nation beseitigt werden. Diese Beseitigung ist die Arbeit der *Volksbildung*. Sie wird sich vor Allem die Bekämpfung des Irrthumes, die Ausrottung des Unkrautes angelegen sein lassen, und dann mit verständigem Eingehen auf die *wahren* Bedürfnisse des Volkes in seinen verschiedenen Schichten nothwendige, nützliche und angenehme Kenntnisse als Bildungsmittel wählen. „Eines schickt sich nicht für Alle", und sich ohne Beschränkung die Popularisirung der Wissenschaften zum Ziel zu stecken, dürfte weder der Wissenschaft noch dem Volke zum Heile gereichen.

Vor Allem wird somit der katholische Schriftsteller ein reges Augenmerk auf den Feind richten, um von ihm zu erfahren, welches auf den verschiedenen wissenschaftlichen Feldern der angegriffenste Punkt ist, wo die Vorurtheile, Irrthümer und Verfälschungen am üppigsten in's Kraut schießen. Der Feind soll uns lehren, was wir sollen, und das ist das Gute in den kampfbewegten Zeiten, daß wir leichter unsere Pflicht erkennen. Nicht wir haben den wissenschaftlichen Kampf in die Niederungen verlegt, sondern die Feinde der Wahrheit, und darum müssen wir zu ihnen dorthin hinabsteigen; sie selbst aber haben allein die Schuld an allen bösen Folgen.

Wir kommen nun im Einzelnen zum verschiedenen Inhalt der belehrenden Artikel. Da steht denn unzweifelhaft in erster Linie die eigentliche Wissenschaft des Volkes, die Lehrmeisterin der Nationen, — die Geschichte. Um ihre Lehren zu verstehen, bedarf es keiner tiefen Vorstudien, sie redet nicht in Abstraktionen und Hieroglyphen, sondern bringt gleich die Wahrheit in der handgreiflichen Form der Thatsache. Die Geschichte ist volksthümlich, wie das Volk, das sie gelebt hat. Und gerade die Geschichte eignet sich, wie sonst kaum ein anderes wissenschaftliches Fach, zu unterhaltend-belehrenden Aufsätzen einer illustrirten Zeitschrift, da eben kein anderer Wissenszweig für die meisten Leser in gleich hohem Grade das Angenehme mit dem Nützlichen verbindet. Und selbst wenn die heutige Geschichtsbaumeisterei aufgehört und der ganze Haufen von Geschichtslügenschutt beseitigt ist, wird es den katholischen Blättern keineswegs an interessanten und anziehenden Stoffen fehlen. Was die große Mehrzahl selbst der sogenannten Gebildeten von Geschichte auf unseren Schulen gelernt und bald wieder vergessen hat, beschränkt sich meistens auf das höchst prosaische Gerippe todter Jahreszahlen von Regierungsantritten, Dynastienwechsel und zumal von recht roth unterstrichenen Schlachtendaten. Selbst ausführlichere Handbücher müssen sich der übergroßen Stoffmasse wegen auf Allgemeinheiten beschränken, und so wird selten das eigentliche Mark der Geschichte, ihr inneres Leben, dem gewöhnlichen Leser nahegebracht. Und doch besteht gerade in diesem tiefern Einblick in das „Wie und Warum" der bekannten Thatsachen der eigentliche Reiz und beträchtlichste Nutzen des Geschichtsstudiums. Eine katholische literarische Zeitschrift scheint uns aber gerade hierin viel des Trefflichen bieten zu können, und sagen wir es nur frei heraus, bieten zu müssen. Sie ist nämlich für lange Zeit noch der einzige katholische Gast in manchen Kreisen, wo durch frühere protestantische oder nichtsgläubige Blätter die Geschichtsideen verwirrt worden sind. Der verfälschten Geschichtsperioden aber gibt es viele, und zwar recht interessante und für geschichtliche Bilder recht ergiebige, weil gerade sie den unerschöpflichen Stoff für so viele sogenannte geschichtliche Romane abgeworfen haben. Alles ist freilich in gelehrten Monographien widerlegt worden, aber Monographien sind keine Allerweltslektüre und dringen nicht so tief in das Volk ein als die popularisirte Lüge. Interessant geschriebene Geschichtsbilder dagegen in einer regelmäßig wiederkehrenden Unterhaltungsschrift würden nothwendig eine weitgehende Ideenberichtigung erreichen. Sie würden außerdem einem Blatte jenen tiefen Ernst und wissenschaftlichen Halt sichern, mit dem auch die gegnerischen Leistungen so groß thun. Dieser geschichtliche Theil würde nothwendiger Weise in drei Kategorien zerfallen, indem er bald pragmatische Geschichtsbilder aus den verschiedensten Epochen brächte, bald biographische Charakterskizzen zeichnete und schließlich drittens das immer mehr beliebte Feld der Culturgeschichte beträte. In jeder dieser drei Arten gibt es gar Schönes und allgemein Interessantes zu sagen.

Es waren dieß so im Allgemeinen unsere Ansichten, mit denen wir an die drei katholischen Unterhaltungsblätter herantraten, und nach denen wir uns folgendes Gesammturtheil bildeten.

„Die katholischen Missionen" haben auch hier wiederum ein beschränkteres Feld, allein trotzdem bleibt ihnen des Interessanten noch so viel, daß sie über Stoffmangel nie werden zu klagen haben. In ihren Aufsätzen suchen sie denn auch den Lesern eine vollständige Skizze der einzelnen Missionen zu bieten, ohne sich in unnütze Kleinigkeiten zu verlieren. Es sind wahre Geschichts- und Culturbilder aus den fünf Welttheilen, die den Leser, ohne daß er sich dessen kaum bewußt wird, um ein gut Stück nützlicher und interessanter Kenntnisse bereichern. Die deutsche Zeitschrift hat vor ihren französischen und italienischen Schwestern einen großen Vortheil darin, daß sie nur monatlich, diese beiden aber wöchentlich erscheinen. Daher können diese nur tagebuch- oder vielmehr zeitungsartig vorangehen und die Nachrichten in ihrem bunten Durcheinander geben, wie sie die Post eben überbringt. Sie mögen wohl hie und da durch erläuternde Einleitungen den Leser in die Geschichte der jeweiligen Mission einführen, aber ein abgerundetes, geschlossenes Ganze zu bieten, erlaubt die Natur der Sache nicht. Dadurch tragen sie denn auch den Charakter einer bruchstückartigen Mosaikarbeit; die Seite des Sammelwerkes tritt viel stärker in den Vordergrund als die der eigentlichen literarischen Redaction. So erklärt es sich, daß diese nur wenige Freunde gewinnen, weil der nothwendige Überblick, die den eigentlichen Kunstgenuß bedingende Synthese, zu häufig mangelt. Kaum hat man begonnen, sich für eine Mission, ihre Geschicke und Erfolge zu begeistern, man harrt mit Sehnsucht der ferneren Nachrichten, da stocken auf einmal die Quellen, man wird für neue Katastrophen in einem ganz anderen Welttheile in Anspruch genommen, und aus der Zersplitterung der Interessen folgt allmählich für den gewöhnlichen Leser eine gewisse Indifferenz. Zudem sehen sich die Redacteure durch das häufige Erscheinen ihrer Blätter genöthigt, minder Interessantes oder minder Wichtiges aufzunehmen, wie es auch zum großen Nachtheil manchmal in den „Annalen der Verbreitung des Glaubens" geschehen ist, und dieses Blatt in gewissen Jahrgängen zu einer einschläfernden Lesung machte.

Die deutsche Ausgabe der „Missionen" hat diese Übelstände vermieden und bietet außerdem den Vortheil, eine wirklich geschichtliche Behandlung der gegenwärtigen Missionsthätigkeit zu ermöglichen. Sie sammelt die zerstreuten Notizen über eine Mission, einen Glaubensboten u. s. w. und verwebt das Ganze zu einem lebensvollen, harmonischen Bilde, das eben durch seinen Überblick und seine relative Vollständigkeit anzieht und befriedigt. Die gewonnene Einsicht in die betreffenden Verhältnisse wird dadurch viel klarer und bestimmter, und ebendeßhalb auch das positiv wissenschaftliche Resultat ein viel bedeutenderes.

Von diesem Bestreben, der Zeitschrift durch abgeschlossene Aufsätze einen größeren äußeren Kunstwerth zu sichern, hat ihr Charakter als Missionszeitung nichts zu fürchten. Der Leser wird ziemlich treu auf dem Laufenden der wichtigeren Ereignisse erhalten, und die „Nachrichten", welche diesem Zwecke dienen, sind nicht der uninteressanteste Theil der „Missionen". Es wird uns auch hier zwar nur eine Auswahl der Nachrichten geboten,

welche sich während des jeweils verflossenen Monates in Briefen der Missionäre oder in den verschiedensten Blättern gefunden haben; aber dafür sind dieselben auch um so sicherer; Unrichtiges, Verfrühtes oder Ungenaues hat inzwischen Zeit gehabt, sich zu klären, zu bestätigen oder zu berichtigen. Ein bloßer Blick auf das Inhaltsverzeichniß genügt, um uns von der trotzdem möglichen Mannigfaltigkeit des Gebotenen zu überzeugen.

Eine besondere Erwähnung verdient noch „die Beilage für die Jugend", weil gerade sie in den Herzen der Kinder das heilige Interesse für die Glaubensverbreitung schon frühzeitig weckt und ihnen andererseits auf eine höchst frappante Weise den nützlichen Gedanken beibringt, welch' große Wohlthat uns Gott der Herr durch unsere Geburt und Erziehung in einer katholischen Familie und in einem katholischen Volke geschenkt hat. Beides ist kein geringer Nutzen, zumal ersteres nicht, wenn man bedenkt, wie systematisch die rege Theilnahme an den auswärtigen Missionsunternehmungen den protestantischen Kindern eingeschärft wird (vgl. die „Missionen" 1875, S. 112, „Zur Erwägung"). In dieser Beilage haben die Herausgeber sich in Ausdruck und Stil ihrer kleinen Leserwelt anzubequemen gesucht und meistentheils ist ihnen die naive Sprache auch glücklich geflossen. Nur hie und da scheint uns entweder des Guten etwas zu viel oder noch öfter zu wenig gethan, indem allzuviele abstrakte oder bildliche Ausdrücke sich einschleichen. Im Allgemeinen will die Sprache der „Missionen" einfach, edel und schön sein, wie die Bestimmung des Blattes sie ja erfordert.

Wenn wir noch einen Wunsch betreffs ihres Inhalts äußern dürfen, so wäre es der, uns von Zeit zu Zeit einen oder den andern Auszug aus Tagebüchern, Memoiren oder Selbstbiographien alter Missionäre zu bieten. Der Stoff kann nicht mangeln, das Interesse wäre ein sehr großes, und nebenbei gewänne der Leser einen Einblick in die ewig und überall gleiche opferfreudige und blutbefruchtete Apostolicität der römischen Kirche. Die Männer, deren Riesenwerke wir heute anstaunen, haben auch unter vielen Mühsalen gearbeitet, geweint und gelitten, wie wir es unsere heutigen Missionäre thun sehen. Man dürfte natürlich hier auch des eigenen Vaterlandes gedenken, und unsere Väter im Glauben dem Volksbewußtsein näher bringen, wie sie für die Bekehrung unserer Ahnen vom Heidenthum und später wieder zur Zeit der Reformation gewirkt und geduldet haben. Es scheint uns wenigstens, daß derartige Bilder keineswegs außerhalb des begrenzten Programms der Missionen liegen, weil auch sie nur zur regeren Theilnahme am Werke der Verbreitung des Evangeliums auffordern können, indem sie uns die Dankesschuld vorführen, die wir dem Himmel für das unverdiente Geschenk des Glaubens abzutragen haben.

Die „Alte und Neue Welt" ebenso wie der „Deutsche Hausschatz" sind ihrer Natur nach viel freier in der Wahl ihrer geschichtlichen Stoffe. Beide haben auch frisch aus diesem reichen Born geschöpft, wie es die vorliegenden Jahrgänge beweisen. Nichtsdestoweniger waren wir nach der Lesung der verschiedenen Aufsätze nicht ganz befriedigt, und glaubten uns sogar in etwa um manche gerechte Hoffnung betrogen. Damit soll nicht geleugnet

werden, daß einzelne ganz treffliche Arbeiten sich finden, im Gegentheil heben wir besonders rühmend hervor in der „Alten und Neuen Welt" den gewandten Auszug aus Janssens Werk über Böhmer (S. 170 ff.), die Geschichte des Schlosses Chambord (S. 286), Aus dem reichsstädtischen Leben im vorigen Jahrhundert (S. 539 ff.), Menhirs und Dolmen (S. 599 ff.), Albrecht Dürer (646), Die Taschenspielerei im Alterthum (649 ff.), Die Springprozession in Echternach (S. 710); im „Deutschen Hausschatz" die heiteren Bilder aus München (631 ff.), die Münchener Kunst (236 ff.), Wie die alten Dome gebaut wurden (412 ff.), Der jüngste Heiligsprechungsprozeß (S. 474), Die Trojafahrt (476 ff.), Die Bekehrung Christina's von Schweden (149 ff.), Perückenstudien (S. 275 ff.) u. s. w.

Eigentlich pragmatisch Geschichtliches ist gar nicht in diesen Jahrgängen enthalten, die Culturbilder sind auch nur schwach vertreten. Unseres Erachtens schaden viele der Aufsätze dem höchst interessanten Stoffe, welchen sie behandeln, durch eine allzu skizzenhafte und darum weniger interessirende Darstellung. So können z. B. der Aufsatz über die Kleidung alter und neuer Zeit (A. u. N. Welt S. 430 ff.), das deutsche Kirchenlied vor der Reformation (Deutscher Hausschatz S. 746) weder dem Gelehrten noch dem Volke viel gefallen; Ersterem bieten sie zu wenig, Letzterem zu viel. Wenn das Interesse ein geistiges Hineinleben, Mitfühlen und Mitdenken ist, so wird nothwendig erfordert, daß dem Leser eines Aufsatzes die nöthige Zeit und Bekanntschaft mit Einzeldingen und ganz genau bezeichneten Verhältnissen gegeben werde, sonst wird der Phantasie ein zu gewagtes und mühevolles Werk zugetraut, und das Gedächtniß selbst hat nicht die Kraft, halbverstandene Begriffe zu ordnen und zu behalten. Der Nutzen wird also ebenso gering sein wie das Interesse. Derlei Artikel mögen gut sein als Promemorias des Fachgelehrten oder Grundrisse des Professors, nicht aber als sich selbst genügende Aufsätze. Bei einer Abhandlung über Kleidungsstücke zumal wird das Wort nie hinreichen, und die Illustration müßte sich nothwendig und organisch als Beispiel einreihen. Eine summarische Behandlung ähnlicher an sich sehr interessanter Stoffe bedauern wir um so mehr, weil die Redactionen sich auf diese Weise sehr bald das Gras unter den Füßen wegschneiden. Wenn lang fortgeführte Artikel nicht rathsam erscheinen, warum dann nicht das Thema enger begrenzen, um es einigermaßen wenigstens erschöpfend behandeln zu können? Es bedarf der Einzelheiten zum Interesse, Allgemeines spricht den Verstand wohl an, aber befriedigt ihn nicht. Das ist eben das Redactionsgeheimniß, das einer belletristischen Zeitung Erfolg sichert. Dann erst kann auch von wahrer Kunst in den Artikeln die Rede sein, weil die Phantasie schaffend und belebend inmitten des todten Materials auftritt.

Die Humoreske „des zerbrochenen Hörnchens" möchten wir gewissermaßen als ein annäherndes Muster aufstellen, weil dort die ganze Geschichte des Hornsymbolismus bei den verschiedensten Völkern und den vielfachen Culturepochen geistreich in eine frische Erzählung gekleidet ist, also handelnd, nicht gelehrt beschreibend auftritt. Vielleicht dürfte freilich der Autor für

den weniger Eingeweihten etwas zu rasch über manche Erklärung hinweggehüpft sein, die schließliche Lösung des Ganzen ist ebenfalls nicht recht verständlich, aber das sind accidentelle Fragen, wenn wie hier über die allgemeine Behandlungsweise eines culturgeschichtlichen Stoffes die Rede ist. Man darf eben nicht belehrend auftreten, sondern muß sich äußerlich unterhaltend darstellen, in der Blume der Unterhaltung aber die Perle der Belehrung bieten.

Ein anderer Fehler, den wir in einzelnen der Arbeiten bemerkt zu haben glauben, dürfte wohl der sein, daß man beim Leser schon zu viel Fachkenntnisse voraussetzt. Um z. B. die Studien über „die Münchener Kunst" richtig zu verstehen und ihnen mit Interesse zu folgen, bedarf es einer nicht gewöhnlichen Vertrautheit mit den verschiedenen Stilarten, ihrem Charakter, ihrem Grundprincip u. s. w., und da es sich um locale Denkmäler handelt, müßte selbst dem gebildeten aber nicht gereisten Leser der Standpunkt nothwendigerweise durch Zeichnungen der angedeuteten Gebäude klar gemacht werden. In sonstiger Beziehung ist der Aufsatz gewiß einer der bessern.

Reicher als Pragmatik und Culturgeschichte ist in den beiden Zeitschriften die zeitgenössische Biographie vertreten. Unter den verschiedenen Lebensbildern sind einzelne recht warm und begeisternd geschrieben, andere dagegen haben weniger zu bedeuten. Es ist — um ganz allgemein zu sprechen — ein gewagtes Unterfangen, eine Biographie von jedem verstorbenen Bischofe oder Abte in einer für die große Leserwelt bestimmten Zeitschrift bieten zu wollen. Man kann ein sehr frommer und heiliger Prälat gewesen sein und dennoch in einem thatenvollen Leben sehr wenig aufweisen, was den Fernerstehenden interessiren möchte. Schlegel sagt hieherbezüglich ganz richtig: „Vom Standpunkt des Historikers gibt es aus 900 Millionen Menschen der Erde höchst wenig wahrhaft historische Menschen, ja diese 900 Millionen zählen oft kaum in ihrer Gesammtzahl mit zur aufgezeichneten Geschichte, sie tragen ruhig den Faden der Ereignisse, ohne einen Knoten zu schlingen oder zu lösen..... Anders verhält sich freilich diese Sache vom Standpunkte der göttlichen Vorsehung: in ihren Augen ist jedes Leben wichtig, vor ihr hat es trotz seiner Beschränkung einen Punkt der Entwickelung und Entscheidung, eine Art von Geschichte." (Philosophie der Geschichte, I. Vorl.) Um aber diese letztere Art innerer Entwicklungs- und Herzensgeschichte zu geben, bedarf es eines tieferen Eingehens in den Gegenstand, als es ein kurzer Aufsatz in der Zeitschrift erlaubt, deßhalb hätten wir oft eine nekrologische Skizze mit den Hauptdaten und einem gelungenen Porträt jenen Artikeln vorgezogen, die weder einfacher Nekrolog noch Lebensbild sind. Bisweilen auch dürfte ein Charakterbild aushelfen, welches den Mann von einer einheitlichen lichtvollen Seite auffaßt und um dieselbe das Wichtigere aus seinem Leben gruppirt. (In dieser Hinsicht ist jedes Menschenleben interessant und geschichtlich, denn, wie Goethe so trefflich sagt: „Die Geschichte des Menschen ist sein Charakter".) So käme auch das erste Haupterforderniß eines Kunstartikels — die Einheit — in die Sache. In den beiden Zeitschriften tragen dafür mehrere der sogen. Lebensbilder den Charakter des Eiligen und hastig Hingeworfenen, eines Zeitungs-

artikels erster Gährung, und das soll nicht sein. Oftmals freilich ist der richtige Ton ganz herrlich getroffen, z. B. in den beiden Künstlerskizzen über Führich und Achtermann, besonders aber verdient das Charakterstück „Jörg" unbedingten Beifall. Wenn man diese drei Stücke, so kurz sie auch sind, gelesen hat, so liebt man den besprochenen Mann, weil man ihn kennt, und man kennt ihn, weil der Schriftsteller es verstanden hat, uns den Schlüssel des Herzens und des Charakters zu geben. In den beiden Künstlerbildern vermißten wir nur Eines — sie schienen uns zu kurz. Es hätte sich gewiß des Schönen, Belehrenden und Höchstinteressanten noch gar Manches sagen lassen. Wir bedauern dieß um so mehr, als gerade bei Besprechung solcher Männer das ästhetische Gefühl des Lesers sehr leicht gebildet und der Geschmack des Volkes gehoben werden kann, was sicherlich ein Hauptzweck der Zeitschriften sein soll. Dieser letzte Gedanke ruft uns einen anderen Mangel in's Gedächtniß, den wir in beiden Blättern gefunden zu haben glauben. Es ist allbekannt, daß nächst der eigentlichen Geschichte die Kunstgeschichte sich der weitverbreitetsten Sympathien zu erfreuen hat, und eine angehende Kunstkenntniß zum einfachsten guten Gesellschaftstone gehört. Warum also dieser Stimmung nicht Rechnung tragen, und durch interessant gehaltene Aufsätze aus diesem Gebiete an der Bildung des Volkes arbeiten wollen? Wir glauben sogar, daß einige Fragen aus der Aesthetik nicht ohne Nutzen und Interesse von Zeit zu Zeit in diesen belletristischen Blättern ganz eigens abgehandelt werden könnten. Der Irrthümer gibt es gerade auf diesem Gebiete gar manche, und sie können durch kaum irgend ein anderes Mittel so leicht berichtigt werden, als durch ein weitverbreitetes Familienjournal. Zudem wäre ein ähnliches Thema wieder eine neue Garantie für den guten Ton und die durchweg zu beobachtende Höhe eines literarischen Unternehmens; es würde dadurch den Lesern ein höchst anregender Stoff zu Betrachtungen und Gesprächen geboten und so nach und nach an der Verbreitung einer christlichen Kunstlehre wirksam gearbeitet.

Nach der Geschichte und der Kunstkenntniß drängt sich seit einigen Jahrzehnten ein neuer Wissenszweig übermäßig breit in den Vordergrund und posaunt sich keck als die obligate Zukunftswissenschaft aus. Im vorigen Jahrhundert war es die Philosophie — daß Gott erbarm'! — heute ist es die Naturwissenschaft in Windeln — sit venia verbo, denn im Großen und Ganzen ist das eigentliche Wissen im Verhältniß zum Unbekannten auf diesem unermeßlichen Gebiet noch sehr gering, und die Hauptsache besteht noch in Hypothesen und Erwartungen. Im Allgemeinen glauben wir wohl sagen zu dürfen, daß an der heutigen Begeisterung für die positive Naturwissenschaft viel Krankhaftes und Ungesundes ist, insofern sie ja grundsätzlich als eine Tochter des Materialismus anerkannt sein will und sich auch in ihren hervorragendsten Vertretern zu diesem unwissenschaftlichsten aller Systeme bekennt. Ferne von uns alle Verachtung der Naturwissenschaft! aber ihr gleich alle Thore und Thüren öffnen, ihr eine übermäßig bedeutende Stellung in Studienprogrammen und Zeitschriften gewähren, scheint ein anderes Extrem. Die Kirche, die

größte Freundin und Schirmerin alles Lichtes und aller wahren Aufklärung, hat jede gerechte Forderung der exacten Wissenschaften regelmäßig begünstigt, aber sie steht darum nicht davon ab, ihre Vorliebe für die moralischen Kenntnisse frei und offen zu bekennen. Es sind ja grade die letzteren auch, welche am meisten zum wahren Glück und Wohlsein der Menschen beitragen, und somit eine möglichst große Verbreitung auch unter dem Volke wünschenswerth machen. Wir geben daher den beiden Zeitschriften vollständig Recht, daß sie ebensowenig wie die „katholischen Missionen" sich von naturwissenschaftlichen Dissertationen nicht haben überwuchern lassen, und sich darauf beschränken, etwa landläufige Irrthümer zu beseitigen, einige mehr poetische Naturstudien zu geben und bisweilen auf die allgemein nützlichen Erfindungen auf diesem Gebiete aufmerksam zu machen.

Eine solche polemische Studie (leider die einzige) bietet uns in der „Alten und Neuen Welt" Augustin Arndt in populärer Behandlung der Darwin'schen Theorie. Am besten hat uns seine kurze Erzählung aus dem Musterthiergarten gefallen, die sicherlich die kräftigste und handgreiflichste Widerlegung des absurden Systems ist. Eine solche erzählende, dramatisirte Art der wissenschaftlichen Stoffe wiegt für eine literarische Zeitschrift lange und gelehrte Abhandlungen auf, sie überzeugt klarer und behält sich leichter.

In der „Alten und Neuen Welt" tritt uns hauptsächlich der bekannte Verfasser der „Darstellungen aus der Natur", der „Betrachtungen der Natur im Lichte des Christenthums" und des „Naturschönen" mit einer ganzen Reihe weiterer Naturstudien entgegen. „Im wilden Moor", „Beim alten Schlosse", „Auf stillem Flusse", „Residenzgarten und Natureinsamkeit", „Ein Julimorgen auf dem Lande", „Kleine Naturbilder", „Eine baierische Ferienreise" u. s. w. sind alle in einem Geiste gedacht und geschrieben und fordern von uns ein gemeinsames Urtheil. „In unserer naturschwärmerischen Zeit," sagt der Autor (Kleine Naturbilder, S. 121), „ist es unter den besseren Ständen förmlich Mode geworden, alljährlich eine größere Reise zu unternehmen, um sich nach den Vorschriften der Reisehandbücher in Naturgenüssen zu ergehen. Es sind zumeist die landschaftlichen Seiten, also die Großbilder der Natur, welche die Ausbeute dieser Vergnügungsreisen bilden. Und wie wenig steht oft der Aufwand im Verhältniß zum Genusse! Da hat wahrlich derjenige daheim einen reicheren Genuß, welcher seine Aufmerksamkeit und Liebe den Kleinbildern der Natur zuwendet und an ihnen den Blick geschärft hat, als die Mehrzahl der in weiter Ferne nach prachtvollen Naturausstellungen dürstenden Reisenden." In diesen Worten kündigt Berthold seinen Zweck und seine Art an, er will dem Leser zur Schärfung des Blickes Kleinbilder der Natur geben und in ihnen Naturgenuß verschaffen. Das Unternehmen ist gut, denn auch das Sandkorn am Ufer lobt seinen Schöpfer wie das endlose Wogenmeer und beide sind des Menschen wegen da, weil der Mensch als König und Priester der sichtbaren Schöpfung die Mittlerstelle einnimmt zwischen dem Herrn und der unvernünftigen Creatur. So gut es aber in sich ist, gewagt und schwer bleibt das Unterfangen Bertholds immer, und die beste Probe dafür geben wohl die gebotenen Naturbilder selbst. Wir wußten lange nicht,

warum uns diese Aufsätze trotz ihrer unverkennbaren Vorzüge nicht recht gefallen wollten. In der That herrscht in ihnen ein solcher Reichthum der Sprache, eine solche Genauigkeit in der Wiedergabe der verschiedensten Naturerscheinungen, daß selbst der gebildete Leser über die ungeahnte Wortfülle unserer Sprache staunen muß und auch wohl selbst zum Lexikon Zuflucht nimmt, um sich genauere Auskunft über diesen oder jenen Ausdruck zu verschaffen. Betrachtet man, was die Beschreibung selbst angeht, jeden Zug im Einzelnen, so muß man die größte Treue anerkennen, mit welcher der Autor jede Schattirung, jede Bewegung, jede Stimmung, kurz die geringfügigsten Linien seines Bildes wiedergibt. Man könnte seine Art zu schreiben eher Photographie als Gemälde nennen. Eben darin aber liegt auch der Fehler, wenn uns nicht Alles täuscht. Trotz der Vollendung des Einzelnen haben wir kein Ganzes und daher kein Kunstwerk. Wenn man mit vieler Anstrengung eine dieser Naturstudien gelesen hat und nicht ohne Selbstzwang zum Ende gelangt ist, fragt man sich überrascht, was der Schriftsteller denn eigentlich gewollt habe. Kein einheitlicher Gedanke, der die einzelnen Medaillons umschlingt und vereinigt, leitet den Geist durch das bunte, zerstreuende Vielerlei leuchtend und ermuthigend hindurch, und dieser sieht sich genöthigt, jeden Augenblick das Object zu wechseln, das ihm an und für sich fremd und unbekannt vom Verfasser mit den kleinlichsten Farben-, Höhen- und Stellungsnüancen vorgeführt wird. Wir nehmen auf's Gerathewohl ein Beispiel: „Wir verweilen bei einem Schlage Waldbeeren..... Die völlig unbeschädigten Dreiblätter mit ihren geradlinigen Rippen und dem zierlich gesägten Rande legen sich auf das Moos; über ihnen grünen Blumenknospen, und die weiße Spitze der Blüthe wagt sich schüchtern aus dem Kelche hervor; andere schon erschlossene Blüthen breiten ihre fünf reinweißen Blumenblättchen wagrecht um das gelbe gefaserte Blumenpölsterchen, und halbreifende, zart erröthende Beeren neben scharlach- und granatrothen, vollständig reifen bücken sich an gebogenen Stenglein nieder" (S. 121). Der Leser möge bei diesem Beispiel selbst die Summa der verschiedenen Vorstellungen ziehen, welche in diesem einen Satze Schlag auf Schlag der Phantasie zugetraut werden, um ihr das Bild einer Waldbeerstaude zu geben. Jedes Wort dieser Beschreibung ist von frappanter Richtigkeit, aber die Fülle ist zu groß. Der Verfasser verfolgt den Weg der Analyse, gibt uns Einzelheit nach Einzelheit, und überläßt dem Leser die mühsame Synthese. Oft ist es geradezu unmöglich, nach einmaliger Lesung eines Satzes sich selbst das Bild zu construiren, es geht Einem im Kopfe herum von Farben, Linien und Tönen, wie es etwa dem Theaterbesucher zustoßen könnte, der das Haus in dem Augenblick verließe, da man die Instrumente zur Ouvertüre stimmt. — Beschreibungen werden stets ein schweres Kunststück bleiben, besonders aber wenn sie so unscheinbare, an sich ideenarme, unserem Alltagsleben fremde Gegenstände behandeln, wie sie sich Berthold gewählt hat. Wenn nun einmal die Natur künstlerisch behandelt werden soll, so muß sich der Schriftsteller auch nach den Forderungen der Kunst richten. Diese aber will nicht das Nebeneinander des Raumes, sondern vorzüglich das Nacheinander der Zeit, Hand-

lung statt Beschreibung; nicht schildern, sondern erzählen soll der Dichter. Um eine Gegend dichterisch aufzufassen, darf der Schriftsteller nicht bei ihr anfangen, sondern er muß die Brust eines Menschen gleichsam zur Camera obscura machen, und in dieser die Gegend auffassen. Auf diese Weise erhalten wir vielleicht die Züge oft mit geringerer Detailtreue, aber sinnig und einheitlich geordnet, metrisch gegliedert und gefühlslebendig durchdacht. So gehören auch oft in einigen classischen Romanen einzelne Beschreibungen organisch in die Erzählung; aus ihr herausgenommen, würden sie lange nicht mehr den Reiz haben, weil der Schlüssel zu ihrem Verständniß, der Lichtschlag ihres eigenthümlichen Colorits, im Herzen der handelnden Personen liegt. Aus allem ethischen Zusammenhange losgerissen, für sich allein dastehend und sich selbst Zweck, glauben wir, wird die Berthold'sche Richtung keinen Anklang finden. Der talent- und geistreiche Verfasser ruft freilich das Beispiel Bernardins de St. Pierre, des eigentlichen Begründers poetischer Naturstudien, an, aber wir glauben, daß gerade das Citat aus den „Études sur la nature" (Étude I. Immensité de la nature) den deutschen Schriftsteller eines Besseren hätte belehren müssen. St. Pierre, in richtigem Takte und feinem Kunstgefühl, führt dem Leser seine anmuthige Beschreibung lieblich geordnet, fein durchdacht und durch Anschluß an den leitenden Hauptgedanken geistig belebt vor. Ein einfacher Vergleich zwischen dem Franzosen und dem Deutschen wird sofort den weiten Abstand Beider ergeben.

Es führt uns dieß auf einen allgemeineren Gedanken zurück, der vielleicht unseren lieben Landsleuten etwas verdächtig erscheinen könnte. Wir Deutschen sind gründlich, exact, genau, gelehrt u. s. w. und wir tragen diese guten Eigenschaften auch überall mit uns, selbst dort, wo eine größere Freiheit des Ganges an der Stelle wäre. Der Franzose dagegen mit seinem leichteren Blut versteht es hundertmal besser als wir, das mühsam gesammelte Wissenschaftsmaterial künstlerisch leicht aufzufassen, ihm die strenge Schulgewandung abzustreifen und es im Flügelkleide der Poesie vor das unwissenschaftliche Publikum zu bringen. Mögen sich die gelehrten Herren mit ihren Untersuchungen über das Steinalter abhärmen und steingrau werden, da kommt ein um Stoff verlegener Dichter und macht gleich aus diesen Steinen — einen vorsündfluthlichen Culturroman[1]. Wir glauben allen Ernstes, daß wir in interessanter Behandlungsweise wissenschaftlicher Stoffe von den Franzosen oder auch von den Engländern lernen können. Wir brauchen darum keineswegs die uns mit Recht nachgerühmte Gründlichkeit fahren zu lassen, sondern der schwerfälligen Gelehrsamkeit nur ein heiteres, unbefangenes Gewand umzuwerfen. Wir können leider für dießmal nicht weiter in diese interessante Studie eindringen, glauben jedoch dem einsichtigen Leser hinreichend den Weg angedeutet zu haben, sich weiter und deutlicher von unserer Behauptung zu überzeugen.

Die beiden Zeitschriften enthalten mehrere Aufsätze, die directer auf den

[1] „Les Parisiens à l'âge des pierres" von Elie Berthet.

Nutzen speculiren. Unter diesen müssen wir besonders anerkennend hervorheben: die Mehrzahl der medicinischen[1] Studien des Dr. Schilling, die volksthümlich gehaltenen Aufsätze des Dr. Heis u. s. w. im „Deutschen Hausschatz"; „Eine moderne Giftpflanze", von Dr. Klein, „Eine neue Entdeckung", von Kleinmann u. s. w. in „Alte und Neue Welt". Diesen positiven und materiellen Theil des Lebens darf eine Familienzeitschrift nicht umgehen. „Unsere Zeit ist eine Epoche des materiellen Fortschrittes. Der ‚Hausschatz' schildert auch hie und da die erstaunlichen Leistungen der Technik und Industrie und widmet den materiellen Interessen die gebührende Beachtung" (Programm des Hausschatzes, S. 2).

Unter dem „Allerlei" der beiden Blätter finden wir neben einigem minder Interessanten Vieles, was äußerst lehrreich und anziehend ist. Wir glauben in dieser Hinsicht dem „Hausschatz" vor der „Alten und Neuen Welt" die Palme zugestehen zu müssen. Ersteres Blatt hat auch in diese Rubrik die zur Übersicht so nöthige Eintheilung hineingebracht und bietet unter klaren bestimmten Titeln seine bunten Kleinigkeiten. Mit noch etwas mehr Eifer und Auswahl könnte selbst dieser unansehnliche Theil eine reiche Fundgrube interessanter und nützlicher Notizen werden.

Mit dem Gesagten lassen wir es für heute in Bezug auf den literarischen Theil der drei Zeitschriften bewendet sein. Die einzige Absicht, die uns bei unseren Bemerkungen leitete, war nur, auf etwaige Mängel aufmerksam zu machen und dadurch auch unsererseits ein Scherflein zum gemeinsamen Unternehmen beizusteuern. Mit einem unbedingten blinden Lob ist der Sache der Wahrheit nicht gedient. Wenn wir zudem sehen, wie streng und umsichtig hervorragende Geister, z. B. Schiller und Goethe, in der Anlage, Überwachung und Ausführung ihrer belletristischen Zeitschriften waren, obgleich sie unter ihren Mitarbeitern die geschätztesten Talente der Nation zählten[2], so dürfen wir uns nicht wundern, wenn an einem katholischen Unterhaltungsblatt in den ersten Jahren seines Bestehens noch hie und da etwas auszusetzen ist. Es dürfte überhaupt nicht schaden, unsere heutigen Redacteure auf die betreffende Correspondenz der genannten Classiker aufmerksam zu machen. Sie würden darin manche Perle finden, und trotzdem der Erfolg fast immer gegen Schillers publicistische Unternehmungen ausfiel, so dürfen wir dieß doch keineswegs den entwickelten Principien zuschreiben. So heißt es z. B. treffend in dem Programm der Horen: Alles, was entweder bloß den gelehrten Leser interessiren, oder was bloß den nichtgelehrten befriedigen kann, wird davon ausgeschlossen bleiben... und indem man bemüht sein wird, die Wissenschaft selbst durch den inneren Gehalt zu bereichern, hofft man zugleich den

[1] Ob es gerathen ist, in Zeitschriften, welche für das große Publikum bestimmt sind, medicinische Fragen zu behandeln und ob nicht durch die „Popularisirung" der Arzneikunde, populäre Beschreibung von Krankheitserscheinungen, Angabe von sogenannten Hausmitteln mehr Schaden als Nutzen gestiftet wird, ist eine Frage, die wohl sehr verschiedene Antworten finden könnte. A. d. R.

[2] Vgl. die Correspondenz Schillers und Goethe's.

Kreis der Leser durch die Form zu erweitern.... Nur der innere Werth einer literarischen Unternehmung ist es, der ihr ein dauerndes Glück beim Publikum sichern kann.... Jeder Schriftsteller, an den dieses Programm gesendet wird (und es wurde bloß an die „vorzüglichsten" der Nation geschickt), ist also zum Beitritt an dieser Societät eingeladen, und man hofft, dafür gesorgt zu haben, daß er in keiner Gesellschaft, die seiner unwürdig wäre, vor dem Publikum auftreten soll.... Man hat aus leicht begreiflichen Gründen die Verfügung getroffen, daß kein Manuscript eher dem Drucke übergeben wird, als bis es einer dazu bestimmten Anzahl von Mitgliedern zur Beurtheilung vorgelegt worden ist" u. s. w.[1]

Da nun, wie es in demselben Programm heißt, nur eine glückliche Aufnahme von Seiten des Publikums den Unternehmern einer Zeitschrift den nöthigen Muth und die erforderlichen Kräfte gibt, etwas Beträchtliches an ihre Aufgabe zu wagen, so wünschen wir von ganzem Herzen den drei katholischen Unterhaltungsschriften recht viele Abnehmer und eine warme Theilnahme, damit das wohlgemeinte Unternehmen der katholischen Partei und dem deutschen Charakter durch seine stets wachsende Vollkommenheit immer mehr Ehre mache.

Es erübrigt uns noch, ein Wort über das zweite Mittel zu sagen, dessen eine illustrirte Zeitschrift sich zur Erlangung ihres Zweckes bedient. Es ist dieß das gezeichnete Wort, das Bild. „Die Wahl des Bilderschmuckes geschieht auf das Sorgfältigste in Harmonie mit Schönheit und Sittlichkeit. Sowohl die besten Erzeugnisse im Fache der jetzigen deutschen Genremalerei, als auch berühmte Werke alter Meister werden wir in trefflichen Holzschnitten zur Anschauung bringen, um den Kunstgeschmack im Volke zu läutern." Zu diesem Satz des Programms einige Bemerkungen. Es scheint uns in demselben das „Bild" grundsätzlich vom „Worte" getrennt, die Zeichnung nicht mehr ihren ersten Begriff von „Illustration", d. h. bildliche Darstellung des gebotenen literarischen Artikels beibehalten zu haben, im Gegentheil wird sehr häufig das Wort nothwendig zur Illustration, d. h. rechten Beleuchtung des Bildes. Das scheint uns ein pecuniärer Vortheil für den Unternehmer, aber nicht so ganz in Übereinstimmung mit dem Begriff des illustrirten Journals.

In dieser Beziehung stehen wir durchaus auf dem Standpunkt der „Katholischen Missionen", welche grundsätzlich ihre zahlreichen und gut ausgeführten Bilder nur als Illustrationen zum Texte geben. So wirken Bild und Schrift gemeinschaftlich zu einem Zwecke und die Bilder bedürfen nicht mehr einer langen Erklärung. Allerdings ist es den „Katholischen Missionen" viel leichter, als den beiden anderen Zeitschriften, Bild und Text übereinstimmen zu lassen und deßhalb wollen wir auch bei letzteren nicht die selbstständigen Bilder absolut tadeln; allein diese als Regel und die zum Texte gehörigen Illustrationen als Ausnahme betrachten, ist doch wohl die verkehrte Welt.

[1] A. a. O. Erster Brief an Goethe.

Ferner wird der jetzigen deutschen Genremalerei ein großes Vorrecht zuerkannt, indem sie auf dieselbe Linie mit den berühmten Werken alter Meister gestellt wird. Ob gerade sie fähig ist, „den Kunstgeschmack im Volke zu läutern", bezweifeln wir ganz gewaltig, da sie im Großen und Ganzen immer materialistischer und realistischer wird und sich oft von der französischen in gar Nichts unterscheidet. Principiell genommen ist das Genrebildchen eine niedrigere Stufe in der Kunst, die freilich auch ihre Berechtigung hat — aber auch ihre Grenzen. Wenn das Genre nun einmal Mode ist, so entschuldigt dieser Umstand ebensowenig, als die Mode etwas Krankhaftes entschuldigen kann. Überhandnehmen des Genre ist ein Zeichen der Erschlaffung in der Kunstschöpfung.

Soviel über die Principien. Was die Ausführung betrifft, wie sie uns in den verschiedenen Blättern vorliegt, müssen wir uns jedes technischen Urtheils enthalten, da wir uns keinerlei Competenz zutrauen. Wir könnten höchstens sagen, daß das eine oder andere Bild uns besser gefallen oder angesprochen habe, und damit wäre nichts Erhebliches gesagt. Unser Urtheil betrifft mehr die Wahl der Stoffe, die sich mitunter etwas zu eng an die materialistische Zeitrichtung anschließt und Gegenstände als ernste Werke behandelt, die eher der spielenden gemüthlichen Karrikatur angehören. Andere Bilder mögen uns aus dem Grunde nicht gefallen, weil sie sich gar zu sehr in's Materielle der Form vertiefen. Dahin zählen wir: „Der Hochzeitsschmuck" (den wir ebenso, wie „die Braut" im 4. Heft des neuen Jahrganges 1876, durchaus beseitigt wünschen), „Kauft Maiblümerl", „Er liebt mich", u. s. w. — Krankhaft scheint uns auch das Gemälde „Ein letzter Gruß" von Max, dem wir trotz seiner Berühmtheit keinen Beifall spenden können. Das Mägdlein soll eine Martyrin sein — woran erkenne ich das? An ihrer Kleidung? ihrem wehmüthigen höchst weltlichen Ausdruck? Die Rose am Boden soll den letzten Gruß bedeuten und hat den Nachtheil, daß sie auch durch gar Nichts den Blick anzieht und ferner nicht erzählen kann, woher sie gekommen u. s. w. Ich hielt das Bild mit mehr Recht für eine Menageriescene, nur konnte ich mir die räthselhafte Stellung des Mädchens nicht erklären. Christlich ist das Bild keinesfalls trotz der gegebenen Erklärungen. Wenn man sieht, was echte deutsche Kunst in der kräftigen Weise Führichs (Hausschatz, S. 364) oder den tiefsinnigen Compositionen Baumeisters (S. 649, 685) zu liefern im Stande ist, wer die lieblichen, in ihrer Einfalt so reichen Bettelsprüche der Freiin von Reichlin-Meldegg (S. 752, 769, 784) oder die poetische Waldidylle Daumerlangs (S. 720) betrachtet, muß mit Recht bedauern, daß oft weniger Schönes, Ärmeres und Gewöhnlicheres den Raum einnimmt. Viele Leser würden vielleicht für den Anfang etwas schreien, weil so feine Waare nicht an der Mode ist, aber das Volk allmählich zum reineren Geschmack zu erheben, ist ja gerade Zweck der Illustration. Auch dem Bilde muß ein edler Gedanke unterliegen, soll es veredelnd wirken. Sonst, wenn sein ganzes Verdienst bloß in der größtmöglichen Formvollendung liegt, spricht es bloß zum Auge, nicht aber zur Einbildung und zum Herzen. Bilder aus dem Thierleben oder der einfachen Natur sind zur Abwechslung trefflich, auch ein heiteres Bild, eine gut-

müthige Humoreske ist an ihrer Stelle, aber die Regel sollten doch wirklich edle, sinnreiche Studien ethischen Charakters bilden. Das Gute, tüchtig und standhaft vertreten, wird sich schließlich doch Bahn brechen, und wir hoffen, daß unter ständigem Streben der Herausgeber und freundlichem Entgegenkommen des Publikums unsere drei katholischen Unterhaltungsschriften nicht bloß in Wort und Bild auf eigenen Füßen stehen werden, sondern sich auch immer kühner vor ihren feindlichen Concurrenten zeigen dürfen.

Wir können diese aufrichtig gemeinte, wenn auch in manchen Stücken mangelhafte Studie nicht besser schließen, als mit den Worten, mit denen unser glorreich regierender Papst die Publicisten zu ermuntern pflegt:

„Es segne Gott Alle, welche die Wahrheit lieben; er erleuchte ihren Geist und ihr Herz, und segne die, so die Kämpfe des Herrn kämpfen."

W. Kreiten S. J.

Vie de M. Mollevaut, prêtre de Saint-Sulpice. Par un prêtre de Saint-Sulpice. Paris, 1875. 8°. VII u. 474 S.

In den Prüfungen, denen unser treuer deutscher Klerus augenblicklich ausgesetzt ist, und in den jedenfalls härteren, welche ihm noch bevorstehen, kann ihn nur der feste Glaube und die innere Tugendkraft aufrecht erhalten. Die Zeit selbst ist aber auch darnach angethan — und gerade dieses liegt wohl mit in den Absichten Gottes bei den Leiden der Kirche — jene Tugend neu zu beleben, und die Seele anzufeuern, immer vollendeter das hohe Ideal des priesterlichen Berufes in sich auszuprägen. Mehr denn je zuvor sind ja die Augen Aller auf die Priester gerichtet. Es ist daher gut, auf Werke hinzuweisen, welche dem Klerus in dieser Beziehung praktische Belehrung bieten. Zu solchen Schriften gehört die obige Biographie, welche so eben in französischer Sprache erschienen ist.

Der fromme Priester Gabriel Stephan Joseph Mollevaut, dessen Leben jene Blätter schildern, ward mit Recht „der Apostel des französischen Klerus" genannt. Durch Wort und That verdiente er diesen Namen. Wenn in irgend einem Leben, so enthüllen sich in diesem so recht die wunderbaren Führungen Gottes. Mollevaut's Jugend fiel in die leidenschaftlich aufgeregte Zeit der französischen Revolution; als sechszehnjähriger Jüngling wurde er sogar in den Strudel derselben hineingeworfen, indem er seinen Vater, der Mitglied des Conventes war, studienhalber in die Hauptstadt begleitete. Mit den Schreckenshäuptern Marat, Danton, Robespierre ging er persönlich um. Als aber sein Vater, welcher der Girondistenpartei angehörte, gegen den Tod des unglücklichen Königs und für dessen Verbannung stimmte und deßhalb selbst zur Guillotine verurtheilt wurde, mußte Gabriel mit demselben fliehen. Unter anderem Namen trat er hierauf in die Revolutions-Armee als einfacher Soldat, setzte aber mitten im Kriegslager seine philologischen Studien fort. Für den Jüngling, der ganz in dem griechischen und römischen Alterthum lebte, hatte das Leben im Felde keinen Reiz. Sobald daher friedlichere Zeiten eintraten, kehrte er nach Paris zurück und voll-

endete seine Studien mit solchem Erfolg, daß er wenige Jahre später zu den ersten Kennern altklassischer Literatur gehörte. Die außerordentliche Begabung zog die Augen der Regierung auf ihn und er ward 1796 zum Sekretär des berüchtigten Prinzen Serbelloni ernannt, der sein Vaterland Italien an die französische Republik und den General Bonaparte verkaufte. In der wilden Ausgelassenheit und Frivolität, welche damals in den vornehmen Kreisen der transpadanischen Republik herrschte, vergaß Mollevaut die praktische Ausübung seiner Religion und endigte schließlich mit dem Verluste jeden positiven Glaubens. Die Wissenschaft war sein Gott geworden und der Ehrgeiz seine Leidenschaft. Als religionsloser Professor, wie man sie damals brauchte und auch heute wieder sucht, erhielt er darauf 1801 eine Anstellung an der Centralschule in Nancy und später (1804) an dem Lyceum in Metz. Neun Jahre lang docirte er an diesen beiden Orten die alten Sprachen, und die berühmtesten Philologen damaliger Zeit suchten seinen Umgang und seine Freundschaft. Aber nicht als großer Gelehrter sollte Mollevaut sein Lebensziel finden, Gott wollte ihn auf einem andern Wege zu demselben führen. Der Tod einer innig geliebten Schwester gab ihm den Glauben zurück. Von jetzt an trat eine Änderung in Mollevaut's Handeln und Wandeln ein; er studirte die heiligen Väter, zog sich von den Gesellschaften zurück, und leuchtete durch häufigen Empfang der heiligen Sacramente und durch entschieden katholische Gesinnung zwei Jahre lang Schülern und Collegen als Muster und Beispiel vor. Ebenso lange prüfte er seinen Beruf, und am Schlusse dieser ernsten Prüfung verließ er die Welt und seine glänzende Stellung, sagte, auf höhere Anregung, den geliebten Studien ein für allemal Lebewohl und trat, einundvierzig Jahre alt, in das Seminar von Saint-Sulpice, um sich dem priesterlichen Stande zu widmen. Die Wissenschaft der Heiligen war seitdem sein einziges Studium, und vom ersten Augenblicke an, da er das geistliche Kleid trug, zeigte er, wie er die Erhabenheit des Priesterthums in der ganzen Tiefe und Weite erkannt hatte. So befähigte er sich unbewußt, hinwiederum selbst Priester zu bilden und heranzuziehen. Es war daher Vorsehung Gottes, daß er nach Empfang der heiligen Weihen um Aufnahme in die Congregation von Saint-Sulpice anhielt, in welcher er nach zurückgelegtem Noviziate selbst zum Novizenmeister erwählt wurde. Die Congregation von Saint-Sulpice ist von dem ehrwürdigen Olier im vorigen Jahrhundert gestiftet worden und hat bekanntlich ihren Hauptzweck in der Bildung und Erziehung des Klerus; die Direktoren der Seminare werden meist aus den Mitgliedern dieser Congregation genommen. So ist diese Gesellschaft seit ihrer Gründung eng mit der Geschichte des französischen Klerus verknüpft; ihr Wirken war meist ein segensreiches und wäre noch weitaus segensreicher gewesen, wenn nicht der Gallicanismus und ein gewisser jansenistischer Rigorismus bis in die neueste Zeit hie und da zuweilen Wurzeln gefaßt hätte. Mollevaut stand diesem letzteren Geiste durchaus ferne, ebenso sehr wie der Stifter, dessen Regeln er mit aller Strenge durchzuführen und neu zu beleben trachtete. Achtzehn Jahre hindurch verwaltete er das schwere Amt als Novizenmeister, und die Liebe, welche er seinen geistigen Söhnen einzuflößen wußte, machte, daß er alle mit seinem eigenen Geiste erfüllte und daher für viele

tausend Priester ein Führer und Lehrmeister wurde. Der Theil vorliegender Biographie, welcher von dieser Stellung Mollevaut's handelt, ist für den Klerus weitaus der lehrreichste. Es gibt keine Tugend des priesterlichen Standes, die hier nicht durch charakteristische Aussprüche Mollevaut's erläutert, durch sein Beispiel praktisch verwirklicht würde. Das vollendete Ideal eines frommen, für das Haus des Herrn und das Heilige glühenden, seeleneifrigen, milden und im innern Leben erleuchteten Priesters baut sich vor unseren Augen auf. Die Mitwelt erkannte den ganzen Werth und die Heiligkeit Mollevaut's; Bischöfe, Prälaten und Priester baten ihn um Rath in den verwickeltsten Verhältnissen und unterwarfen sich seiner Führung; in schwierigen Berufsfragen nahm man zu ihm seine Zuflucht. Das Noviziatshaus bei Issy, die „Solitude" genannt, ward für den Klerus Frankreichs eine Stätte geistiger Auffrischung und neuen Lebens. Und als das Alter dem Greise nicht mehr gestattete, seinen Posten zu verwalten, setzte er durch einen weitgreifenden inhaltsreichen Briefwechsel, durch Abhaltung von Exercitien für Priester seine Lebensaufgabe fort, bis ihm auch dieses durch die Krankheit unmöglich wurde (1851). Mollevaut, der die Demuth bis zum äußersten übte und der nichts mehr fürchtete, als das Lob der Welt, scheint Gott in den letzten Jahren das Opfer seiner geistigen Fähigkeiten gebracht zu haben. Wenigstens geht dieses aus einzelnen Aeußerungen hervor. Gott nahm das Opfer an; der Greis sank in den Zustand der Kindheit zurück und verblieb darin bis zu seinem Tode, am 4. Februar 1854. Die härtesten Demüthigungen blieben ihm in diesem Zustande nicht erspart.

Wir haben absichtlich unseren Lesern ein kurzes Bild dieses reichen Lebens entworfen. Ein sehr erfahrener Geistesführer, der den frommen Priester gekannt, sagte uns, daß keine der Tugenden Mollevaut's in dem Buche übertrieben sei, was in einem französischen Werke viel sagen will. Im Übrigen ist die Biographie flüssig und interessant geschrieben. Der Verfasser hat gut gethan, die Anhänglichkeit und Treue Mollevaut's zum heiligen Stuhle in einem besonderen Kapitel zu betonen. Den Grund haben wir bereits oben angedeutet. Wenn aber der Verfasser an einem Orte zu verstehen geben will, daß Mollevaut, indem er in seiner Ascese die Methode des hl. Ignatius befolgte, weniger im Geiste des Gründers von Saint-Sulpice, der zur Schule der hl. Theresia und eines hl. Johannes von Gott gehörte, vorangegangen sei, so glauben wir dieser Behauptung alle Thatsachen der Biographie entgegenhalten zu können. Denn diese bekunden, daß Mollevaut gerade durch seine Ascese, wie wenige seiner Vorgänger, den Zweck der Anstalt erreichte. Einzelne andere hie und da vorkommende französische Auffassungen müßten bei einer deutschen Bearbeitung, welche demnächst veranstaltet werden soll, auf Seite gelassen werden. Auch wäre vielleicht Verschiedenes im Plane zu ändern. Dem Buche verleiht der Umstand noch ein besonderes Interesse, daß der aufmerksame Leser oft zwischen den Zeilen auf manche Mängel und Schäden hingelenkt wird, welche in dem unglücklichen Frankreich an der Tagesordnung sind und leider auch der Wirksamkeit des Klerus, manchmal nicht ohne dessen eigene Schuld, hindernd in den Weg treten.

Da wir Deutsche gemeiniglich weniger darauf sehen, von welcher Seite uns Gutes geboten wird, wenn nur das Angebotene selbst unseren Wünschen entspricht: so hoffen wir, daß obige Biographie, sei es in der französischen Ausgabe, sei es in der zu veröffentlichenden deutschen Bearbeitung, viele Leser unter dem Klerus findet. Die Verhältnisse liefern ja Manchem die Muße, sich etwas mehr mit der Asceſe und der eigenen Vervollkommnung zu beschäftigen.

J. B. Diel S. J.

Mensch und Thier. Populär-wissenschaftliche Vorträge über den Wesensunterschied zwischen Mensch und Thier mit Rücksicht auf die Darwin'sche Descendenzlehre, von **Johann Wieser** S. J., o. ö. Professor der philosophisch-theologischen Propädeutik an der k. k. Universität Innsbruck. Freiburg, Herder, 1875. 8°. VII u. 239 S. Preis: *M.* 2.

Was der Schaum am Munde verwesender Leichen, das ist der Materialismus bei den in Zersetzung begriffenen Völkern. So war es in Griechenland und Rom, so in Frankreich vor seiner „glorreichen" Revolution, so ist es jetzt fast in ganz Europa. Alle Ordnung weicht aus den Fugen; Studenten und Commis voyageurs, Bierphilister und Bureaukraten, Krachritter und Börsenschwindler schwärmen für die Elucubrationen eines Vogt, Büchner, Moleschott, Darwin, Häckel, Hartmann und wie alle die neuen und neuesten „Philosophen" heißen mögen. Diese sprechen nämlich aus, was man gerne hört, und rechtfertigen, was man gerne thut. Man fürchtet, im Sinnentaumel gestört zu werden; daher freut man sich der Verwandtschaft mit dem Affen, und ist entzückt über die allerneueste Entdeckung, daß der Mensch weder eigentlich denken könne, noch freien Willen besitze, sondern nur dem Instinkte und den nothwendigen Trieben nothwendig folge.

Die wenigsten zwar der Adepten des Materialismus haben soviel gelernt, um die Aufstellungen ihrer Meister zu prüfen. Sie halten sich einfach an ihre kühnen Behauptungen, haltlosen Conjecturen, angeführten Thatsachen. Was gegen Religion, Kirche, Sittlichkeit ist, gilt ja gewissen Leuten immer als unumstößliche Wahrheit; die Gegenbeweise hört man nicht oder setzt sich mit einigen landläufigen Schlagwörtern über dieselben hinaus. Damit aber Vernunft und Gewissen nicht etwa doch einmal zu Worte kommen, sagt man sich und Anderen den materialistischen Kram bei jeder Gelegenheit vor, und freut sich, die Schwachen zu berücken oder wenigstens mit Blasphemien zu ärgern. So fliegen denn die Redensarten: Stoff, Kraft, Atom, Zelle, Kampf um's Dasein, das Unbewußte u. s. w. nicht bloß auf Kathedern und in anatomischen Hörsälen, sondern in jeder Kneipe, jeder Werkstätte, jedem Eisenbahncoupé wirre durcheinander, und es ist kein Wunder, wenn schwache Gemüther, vom Höllenlärm betäubt, an Allem irre werden, was ihnen bisher als unantastbare Wahrheit gegolten. Man könnte versucht sein, gerade in den unsinnigen Aufstellungen und dem bestialen Treiben der Propheten des Materialismus den Beweis zu finden, daß der Mensch wirklich ein Thier sei.

Obgleich es nun nicht an tüchtigen Schriften mangelt, welche die Widersprüche und Lügen, sowie das Unsinnige, Trostlose, Verderbliche des Materialismus bloßlegen: so setzen doch die meisten derselben philosophische, geschichtliche, naturwissenschaftliche Kenntnisse voraus, die dem größeren Publikum fremd sind, und wirken so gerade in jenen Kreisen weniger, die eine Belehrung in dieser Beziehung am meisten bedürfen. Für diese ist nun die oben verzeichnete Schrift P. Wiesers bestimmt, weßhalb wir nicht umhin können, unsere Leser darauf aufmerksam zu machen.

Es sind sechs Abhandlungen, zu welchen der Verfasser, wie er sagt, zwei „zu Innsbruck vor einem gemischten Publikum gehaltene Vorträge" erweitert hat; populär, aber nichtsdestoweniger gründlich in einer fließenden Sprache geschrieben, dürfte sie hinreichen, auch nicht fachgelehrten Lesern ein Urtheil über den Materialismus und speciell den Darwinismus zu ermöglichen.

Im ersten Vortrage (S. 1—33) wird das Pochen des Materialismus auf die körperliche Ähnlichkeit des Menschen mit den Thieren durch die Bemerkung zurückgewiesen, daß gerade deßhalb ein Höheres, ein Geist, im Menschen müsse angenommen werden, „denn woher die enorme Verschiedenheit in den Lebenserscheinungen, die wir in der Menschenwelt im Vergleiche zum Thierreiche wahrnehmen, wenn der Körper ihre einzige Quelle ist und der Mensch hinsichtlich desselben von manchen Thierarten sich wenig unterscheidet?" (S. 3.) Dann folgt die Erörterung dieses Unterschiedes selbst. Wie aber „die verschiedenen Ordnungen in der Natur, die unorganische oder unbelebte, die vegetabilische oder das Pflanzenreich, die sinnbegabte oder das Thierreich ... in einem solchen Verhältnisse zueinander stehen, daß 1) die höhere die Vorzüge der niedern auf vollkommenere Weise in sich vereiniget, 2) die niedere der höheren untergeordnet ist und ihr zum Gebrauche dient, und 3) endlich in der höheren wesentlich neue Vorzüge sich zeigen": so muß auch der Mensch, wenn er eine „vom Thierreich ganz verschiedene, wesentlich höhere Ordnung" bildet, „eine gewisse Universalität zur Schau tragen", die ganze Natur „selbständig und freithätig beherrschen", und „endlich Eigenschaften und Vorzüge höherer Art besitzen" (S. 5).

Sofort wird die Universalität des Menschen (der μικρόκοσμος) dargelegt. Während die übrigen Naturwesen bloß einander ergänzen, und bestimmt sind, irgend eine Lücke im Haushalte der Natur auszufüllen, weil keine Ordnung derselben die Kräfte und Vorzüge der andern besitzt: vereinigt der Mensch „wie in einem Brennpunkte die ganze Mannigfaltigkeit der den Sinnenwesen eigenthümlichen Lebenserscheinungen", so daß zwar verschiedene Thiere dem Menschen in Etwas gleichen, z. B. im Gesange, in der äußeren Gestalt, an Socialität, aber in anderer Beziehung weit hinter anderen Thieren zurückstehen müssen, und keines das andere „in jeder Hinsicht an Menschenähnlichkeit übertrifft" (S. 7). Diese Universalität des Menschen wird dann vorzüglich an der Nahrung und dem Aufenthalte nachgewiesen, da nach Fichte sein Assimilationsvermögen so ungeheuer ist, „daß er vom thonverzehrenden Otomaken bis zum thranschlürfenden Samojeden und Eskimo durch alle Reiche der Natur hin ein Nährendes sich aneignen kann"; durch die

Kraft und Energie seines Willens aber, sowie durch die Zähigkeit seiner Natur wird es ihm möglich, auf der ganzen Erde sich einzubürgern, ja jede Heimath liebzugewinnen (S. 8 u. 9). So wäre ohne den Menschen allerdings eine Lücke in der irdischen „Schöpfung"; es fehlte ihr „die Krone"; aber keineswegs eine Lücke in der Thierwelt; „denn in den verschiedenen Arten derselben sind bereits alle möglichen Formen, Ernährungsweisen, Instinkte u. s. w. vertreten". Der Mensch findet also nur einen Platz, wenn er als Wesen einer höheren Ordnung dasteht, folglich ein geistiges Dasein besitzt (S. 10).

Von Seite 11 an wird der Mensch uns als Beherrscher der Erde gezeichnet. Während für das Thier die meisten Dinge gar keinen Werth haben, macht er von Allem, was die Natur bietet, Gebrauch, z. B. von den Metallen, den Bestandtheilen der Thiere, selbst ihrem Instinkte, den Pflanzen u. s. w. Während dann das Thier ganz von der Natur abhängig und „vom Schöpfer unmittelbar mit allen Mitteln ausgestattet ist, deren es zu seiner Erhaltung und Vertheidigung bedarf", müßte der Mensch, einzig der Natur überlassen, in kürzester Zeit zu Grunde gehen. „Er weiß aber Alles zu ersetzen, was ihm von Natur aus mangelt", indem er sich „verschiedene oft kunstvolle" Werkzeuge schafft, um mit jedem, auch dem furchtbarsten Thiere den Kampf aufzunehmen, das Meer, selbst die Luft zu beschiffen. — „Das Thier nimmt ferner die Gaben der Natur, wie sie sind; es weiß nichts von gekochten Speisen und künstlich bereiteten Getränken, noch vom Gebrauche des Feuers", wie der Mensch. „Der Mensch allein ist es, der ackert, säet und pflanzt ... das ganze Angesicht der Erde verändert, Wälder lichtet, Sümpfe austrocknet, Flüsse ableitet, selbst Meere verbindet ... Einfluß übt auf die klimatischen Verhältnisse ... zum Theil die Vertheilung der Pflanzen- und Thierwelt bestimmt", die Thiere zähmt, so daß „ihm der Ochs seine Stärke, das Pferd seine Schnelligkeit, der Hund seine Spürkraft, der Falke sein scharfes Auge, der Singvogel seine Stimme zur Verfügung stellt". Selbst die eigene Natur läßt der Mensch nicht unverändert, wie das Rasiren des Bartes, Ausraufen der Haare, Tätowiren, Verstümmelung der Füße bei den Chinesen u. A. beweist. — Und weil sich die Materialisten zum Beweise ihrer Identität mit den Thieren so gerne auf die Neuholländer berufen, folgt von Seite 23 an ein längerer Excurs über die Australneger, welcher mit der Bemerkung schließt, es habe „noch kein Abenteurer den Muth gehabt, zu berichten, daß ihm allenfalls ein Orang-Utang mit einer Flöte, oder mit federartig geschnitzten Stäbchen hinter den Ohren, oder mit einem Feuerbrande begegnet sei, oder gar vor seinen Augen einen guten Kameraden unter verschiedenen Ceremonien zur Erde bestattet und als pro memoria für die Gegenwart und Zukunft ringsum allerlei symbolische Figuren auf die Bäume gekritzelt habe", wie dieß die Papuas thun (S. 30). Dieß Alles kennzeichnet den Menschen als ein Wesen höherer Ordnung, und schon deßhalb als ein geistiges Wesen, weil nur ein solches „die freie Stellung desselben der Natur gegenüber, sowie „die Allseitigkeit, die Katholicität der menschlichen Natur" erklärt (S. 32).

Der zweite Vortrag behandelt „die Eigenschaften und Vorzüge des Men-

schen, welche ihrer ganzen Beschaffenheit nach nur in der geistigen Natur desselben ihren Grund haben können" (S. 36). Und da dem Materialismus gegenüber gerade dieß der Ausschlag gebende Punkt ist: so hätten wir gewünscht, daß der Verfasser ebenso präcis die Bedingungen formulirt hätte, unter welchen ein Wesen als geistiges anzusehen ist, wie er dieß Eingangs in Bezug auf den Wesensunterschied gethan hat. Er trägt es zwar in der ersten Anmerkung am Schlusse theilweise nach; aber die ganze folgende, höchst interessante Erörterung hätte unseres Erachtens sicherlich gewonnen, wenn er das Wesentliche davon schon hier eingefügt hätte.

Auch scheint es uns, es werde in all' derlei Schriften der Umstand zu wenig betont, daß es, kraft der Einheit des menschlichen Wesens, rein unmöglich sei, die Grenze zwischen den bloß sensitiven und rein geistigen Operationen zu bestimmen, folglich auch das Erkennen und Streben des Thieres gehörig zu würdigen. Wie deßhalb der Materialist den ganzen Menschen in's Thierische übersetzt: so leistet man ihm nur Vorschub, wenn vom Menschen mehr, als beweisbar ist, dem Thiere abgesprochen und der geistigen Natur vindicirt wird. Doch kehren wir zu unserem Autor zurück.

Daß der Mensch nicht bloß ein Sinnenwesen sei, sondern einen Geist, d. h. „eine von der Materie in ihrem Sein und Wirken innerlich unabhängige Substanz" (S. 224) in sich trage, wird durch Hinweis auf Kunst, Wissenschaft, Sprache, Religion, Sittlichkeit, Socialität, Perfektibilität und selbst die leibliche Erscheinung des Menschen sowohl in diesem, als dem folgenden Vortrage treffend an's Licht gestellt.

„Was man Kunst der Thiere nennt," sagt der Verfasser, „bezieht sich zunächst nur auf mechanische Fertigkeiten" (S. 38), „auf bestimmte der ganzen Art gemeinsame Bedürfnisse", und wird „ganz instinktmäßig geübt, ohne daß ein eigentliches Unterscheiden und bewußtes Erfassen der Gesetze und Regeln, die dabei in Betracht kommen, vorhanden wäre" (S. 40); es ist deßhalb sehr beschränkt, erheischt kein Lernen, schafft ein ewiges Einerlei, dient nur bestimmten Zwecken, nicht etwa, wie beim Menschen, dem Vergnügen, oder lediglich der Darstellung der Idee des Schönen.

Ebenso ist das Wissen der Thiere theils rein instinktiv, theils ein bloß erfahrungsmäßiges, kein aufgesuchtes, frei angeeignetes, und bezieht sich einzig „auf die Erhaltung des Individuums und der Gattung, auf die Erhaltung, Förderung und Vertheidigung des körperlichen Daseins" (S. 48); dem Menschen aber ist es „um Wahrheit und Wissenschaft, d. h. um Güter, die nur für ein geistiges Wesen Werth haben" (S. 45), zu thun.

Bei Erörterung der Sprache (S. 45 ff.) werden wir erinnert, wie schon die Stimme des Menschen für alle möglichen Laute sich eignet, und die Zeichen, womit er nicht bloß Empfindungen, wie das Thier, sondern auch übersinnliche Dinge ausdrückt, fast unermeßlich sind, während die Mittheilungsgabe der Thiere eine sehr beschränkte, geschweige, wie beim Menschen, eine frei gewählte oder frei angeeignete ist. Lachen, Weinen, Schrift sind dem Thiere ebenso unbekannt, als daß sich eines der Mittheilungsweise eines andern bediente. Die Behauptung, daß dem Thiere nur das Sprachorgan fehle, wird

durch das Zeugniß des Physiologen Bischof und die Bemerkung entkräftet, daß kein Thier fähig ist, die Sprache des Menschen auch nur zu verstehen, und daß ihm das Sprachorgan nur deßhalb fehlen würde, weil es keinen sprachbedürftigen Geist hat.

Um aber nicht zu weitläufig zu werden, müssen wir unsere Leser auf das Buch selbst verweisen.

So wenig Hitze und Kälte, Dürre und Nässe, Licht und Finsterniß derselben Ursache entspringen, ebenso wenig kann auch die bloß instinktive, bewußtlose, unfreie, nur auf Materielles gerichtete Thätigkeit des Thieres, und die überlegte, selbstbewußte, freie, auf Übersinnliches gerichtete des Menschen das gleiche Lebensprincip haben. Belebt ihn aber ein wesentlich anderes Princip: so kann dieses nur ein geistiges, „von der Materie im Sein und Wirken unabhängiges" sein, weil Überlegung, Selbstbewußtsein, Freiheit, übersinnliche Zwecke mit der Materie unvereinbar sind. Das Thierähnliche am Menschen und das Menschenähnliche am Thiere beweist nur, daß das im Menschen wirkende Princip nicht ausschließlich zu geistigen, sondern auch zu thierischen, sensitiven und selbst vegetativen Funktionen, wie in der Pflanze, bestimmt ist, keineswegs aber, wie der Materialismus will, daß Alles am Menschen nur Thier oder Pflanze sei.

Das ist die Aufgabe, die sich P. Wieser gestellt, und die er, unseres Erachtens, in populärer Weise auch glücklich gelöst hat.

Die drei letzten Vorträge berücksichtigen, soweit es die Absicht des Verfassers, populär zu sein, verstattet, den Darwinismus. Da dieses System bereits eingehend in diesen Heften besprochen wurde, werden wir uns bloß auf einige Andeutungen beschränken.

Der Gedankengang des Verfassers ist ungefähr folgender:

Steht einmal fest, daß Mensch und Thier wesentlich verschieden sind, so ist damit auch die Anwendung der sogen. Darwin'schen Descendenz-Theorie auf die Entwicklung des Menschen aus was immer für einer Thierart bereits ausgeschlossen. Wollte man sie, wie Darwins Anhänger wirklich thun, dennoch auf denselben anwenden, so könnte höchstens die Möglichkeit, keineswegs aber die Nothwendigkeit oder gar Wirklichkeit einer solchen Descendenz daraus gefolgert werden, vorausgesetzt, daß die Theorie unzweifelhaft sicher wäre. Sie ist aber das nicht einmal und fände, wenn auch richtig, auf den Menschen keine Anwendung. Sie ist nicht richtig, weil die Hypothese der natürlichen Zuchtwahl, worauf sie beruht, unhaltbar ist; denn die Resultate der künstlichen Zuchtwahl berechtigen keineswegs zur Annahme einer natürlichen, ja entkräften vielmehr eine solche. Überdieß wirken äußere Verhältnisse, z. B. Klima, in der mannigfaltigsten Weise auf die Änderung der Organismen ein, also nicht bloß die Zuchtwahl. Auch ist es falsch, daß nur die besser ausgestatteten Individuen, und nur nützliche, nicht auch bloß ornamentale, Varietäten sich erhalten. Von dem Allem aber abgesehen, vermag die Darwin'sche Hypothese keine einzige Reihe in den Erscheinungen des organischen Lebens zu erklären. „Wie erklärt sich der erste Ansatz ganz neuer Organe, wie z. B. von Augen, Ganglien, Nerven" (S. 112), „neuer Instinkte und besonders gewisser instinktiver Fertigkeiten"?

(S. 114.) „Das blinde Spiel der Naturkräfte wirbelt eine belebte Zelle zusammen, und weckt, ich weiß nicht wie, einen Funken von Intelligenz; diese aber stellt sich flugs auf die Beine und arbeitet sich selbst von Stufe zu Stufe immer weiter empor, indem sie successiv den Organismus, in dem sie waltet, vervollkommnet!" (S. 116.) Und erst die überall in der Natur zu Tage tretende Planmäßigkeit — wie soll diese das Werk einer gesetz- und zwecklos wirkenden Zuchtwahl sein! Überdieß sind ihr auch die paläontologischen Forschungen keineswegs günstig, da derselbe Organisationsplan, der gegenwärtig die Formen der Thierwelt beherrscht, schon in den ältesten geologischen Epochen sich findet.

Jedenfalls findet die Darwin'sche Hypothese keine Anwendung auf den Menschen, so daß man berechtigt wäre, denselben als „potenzirten Affen" zu erklären. Dem widerspricht die körperliche Anlage des Menschen und noch mehr die geistige, sowie die ganze Geschichte der Menschheit, wie der Verfasser im fünften Vortrag des Weitern ausführt.

Zum Schlusse werden noch die aller Sittlichkeit und socialen Ordung hohnsprechenden Consequenzen dieses Systems, sowie deren Widerspruch mit der Geschichte und den Naturwissenschaften selbst behandelt.

In diesen letzten Vorträgen möchten freilich die öfteren Wiederholungen sowohl das Interesse als die Deutlichkeit stören. Da uns aber kein naturwissenschaftlicher Tractat, sondern populäre Vorträge geboten werden, läßt sich das nachsehen.

Möge also das Buch recht viele Leser finden, und beitragen, daß der zur Wissenschaft sich aufblähende Conjecturenschwindel immer mehr als dasjenige erkannt werde, was er ist, als Schwindel.

E. R. S. J.

Miscellen.

Protestanten über Protestantismus. Der Rektor Schall in Crivitz, Herausgeber des conservativen „Mecklenburgischen Volksblattes", ein strenger Lutheraner, schreibt in Nro. 71 seines Blattes: „Es gehört ein Phlegma seltener Art und die allergemüthlichste Kaltblütigkeit dazu, Angesichts unserer socialen Volkszustände und der absoluten kirchlichen Gleichgiltigkeit, oft Feindschaft, noch sich beruhigen zu können mit den sicheren Schranken der noch nicht erschütterten Landeskirche. Eine Kirche, die nur in ihrem äußeren Organismus feststeht, und im Hinblick auf diesen sich beruhigen kann, trotzdem der innere Organismus erschrecklich angefressen ist, ist dem Gericht und Zerfall nicht fern. — Wenn nicht ein neuer Geist von oben angezündet, durch Gottes Wort geleitet und getragen, bald unsere ganze deutsch-lutherische Kirche erfrischt und neues Leben entzündet, so ist ihr Zerfall und gänzlicher Banquerott nicht fern." Auch Professor Delitzsch, ein orthodoxer Lutheraner, schrieb jüngst über einen „schaurigen Zug in der facies hippocratica unserer armen Kirche, welche von ihren eigenen Kindern theils verrathen, theils in unverständigem Fanatismus zu Grabe getragen wird." (Protest. Kirchenzeitung Nro. 28.)

Die auffallende Abnahme der kirchlichen Trauungen und Taufen fängt an auch die Aufmerksamkeit der Liberalen auf sich zu ziehen. So wird der liberalen Breslauer Zeitung aus Breslau, wo eine sorgfältig vergleichende und combinirende Zusammenstellung des städtischen statistischen Bureau 20% nicht getaufter Kinder und 51% nicht getrauter Paare bei Evangelischen und Altkatholiken nachgewiesen hat[1], geschrieben: „Jeden Evangelischen, dem es Ernst mit der Religion und Kirche ist, muß eine derartige massenhaft zur Erscheinung kommende Entfremdung von der Kirche und von ihren ehrwürdigen Gebräuchen betrüben und in ihm Besorgnisse für die Zukunft hervorrufen. In der That hat man bereits in den Gemeindekirchenräthen über Mittel berathen, dieser Besorgniß erregenden Entfremdung zu steuern. In den einen ist beschlossen worden, einen Zuruf anzufertigen, in welchem den

[1] In jüngster Zeit sucht man diese Resultate etwas zu vertuschen und womöglich abzuschwächen; allein der Versuch will nicht recht gelingen.

Parochianen in der mildesten, freundlichsten Weise die Nothwendigkeit einer kirchlichen Einsegnung an's Herz gelegt und etwaige Irrthümer bezüglich der Umstände (mannigfacher Laufereien) und Kosten, welche kirchliche Einsegnungen verursachen sollen, vollständig und klar widerlegt werden. Dieser Zuruf soll Sonntags von der Kanzel verlesen und in gedruckten Exemplaren an den Kirchthüren vertheilt werden. In einem andern Gemeindekirchenrath hat man dieses Mittel als nicht zum Ziele führend abgelehnt. Man sagte, die Verlesung des Zurufes sei zwecklos, da diejenigen, denen er eigentlich gelte, gewiß nicht in der Kirche seien. Ebenso fruchtlos würde die Vertheilung an den Kirchenthüren verlaufen, denn nur in den allerseltensten Fällen würde der Zuruf an den rechten Mann gelangen. Gewiß aber sei, daß man in einem Vierteljahr die ganze Sache vollständig vergessen haben würde. Weit eher sei Erfolg zu hoffen, wenn die Pastoren an den evangelischen Kirchen fortlaufend seitens der Standesämter von den angesetzten Eheschließungen in Kenntniß und dadurch in den Stand gesetzt würden, nach Umständen entweder persönlich oder durch Entsendung von Gemeindekirchenrathsmitgliedern oder durch Zusendung jenes Zurufs etwaige Irrthümer in Betreff der Weitläufigkeit und Kosten zu zerstreuen und die Brautleute für eine kirchliche Einsegnung zu gewinnen." (Allg. Evangelisch-Luth. Kirchenzeitung Nro. 28.)

Wie ganz anders und wie glorreich besteht die katholische Kirche die Probe der Civilehe, des aufgehobenen Taufzwanges und des Brodkorbgesetzes?! Ist sie nicht auch in dieser Hinsicht ein signum levatum in nationibus, ein Zeichen, erhoben zwischen den Völkern?

Das letztverflossene Jahrhundert der katholischen Kirche Deutschlands.

Vom Beginn der Regierung Pius' VI. bis zur Gegenwart (1775—1875).

Eine Skizze.

Zweite Abtheilung. 1815—1875.

1. Die Wiederaufrichtung der katholischen Kirchenverfassung in Deutschland (1815—1830).

Die Geschichte der katholischen Kirche in unserm Jahrhundert ist, wie bereits bemerkt, die Geschichte ihrer Leiden unter den Schlägen der Revolution; Ruhepunkte werden ihr, wie es scheint, von der Vorsehung nur gestattet, um sie zu neuen, schwereren Leiden zu stärken. Dieses ist nicht ein besonderes Loos der Kirche in Deutschland; nahezu in allen Staaten des alternden Europa, die sich der Philosophie in die Arme geworfen haben oder „modern" geworden sind, findet mehr oder weniger dasselbe statt. Die Revolution erhebt überall siegesfroh ihr Haupt. Sie ist aber, wie man nicht oft genug wiederholen kann, in ihrem innersten Wesen Abfall von Christus und seinem Reiche auf Erden; sie findet sich in absoluten Monarchien ebensowohl als in radicalen Demokratien. Sie ist der zerstörende Wurm im Socialgefüge des bis dahin christlichen Europa's; oder, wie einer der markigsten englischen Publicisten der Gegenwart sie im Tablet, in einer Rundschau über die Zeitgenossen, zeichnet, sie ist die Anbetung des Staates, ein „furchtbares Element der Zerstörung im Schooße der heutigen Gesellschaft, ein widerchristlicher, egoistischer Nationalismus, ganz und gar unvereinbar mit dem Geiste des Evangeliums"; ihre Früchte sind „gewaltige Militärkolosse" gleich den Weltreichen der heidnischen Vorzeit, „stramm, ohne Gefühl und ohne Gewissen; jeder Bürger ist da ein Staatssklave in Waffen"; „Rechte, außer den eigenen, gibt es keine mehr"; die Werkzeuge sind

„Menschen ohne Gewissen, welche in der rohen Gewalt ihren Gott sehen". Dieser Leviathan hat an dem Beginne des Jahrhunderts die Rechte und das Vermögen der Kirche in Deutschland zu verschlingen, ihre Schüler, ihre religiösen Orden, ihren Einfluß auf die Gesellschaft zu zerstören begonnen. Er hat damals freilich nur der katholischen Kirche gegenüber seinen socialistischen Kern herausgekehrt, und die Erschöpfung der Kräfte in den von ihm bewirkten Erschütterungen, wie das Verlangen nach politischer Ruhe bewirkten einen Stillstand, der nicht allein dem Staate, sondern auch der Kirche zu statten kam; es begann so mit der Heimkehr des Papstes Pius VII. nach Rom neben der staatlichen eine kirchliche Restauration ihre Segnungen zu entfalten.

Zu den Hauptfrüchten der kirchlichen Restauration unter Pius VII. und seinen Nachfolgern, Leo XII. (21. Sept. 1823 — 10. Febr. 1829) und Pius VIII. (31. März 1829 — 30. Nov. 1830) gehörten neben der Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu und verschiedener von der Revolution unterdrückter Institute Concordate und Conventionen mit katholischen und protestantischen Regierungen, um einerseits die durch die Revolutionskriege hervorgerufenen Übelstände zu beseitigen, andererseits die Forderungen des strengen kirchlichen Rechtes gemäß den veränderten Zeitverhältnissen zu mäßigen.

Toskana eröffnete die Reihe dieser Friedensschlüsse (4. Dec. 1815); nur anderthalb Jahre später folgte ihr eine deutsche Regierung, die des Königreichs Bayern (5. Juni 1817), und fortan nahmen die Verhandlungen mit deutschen Regierungen den Vordergrund im kirchlichen Friedenswerk ein.

Deutschland war auf dem Wiener Congreß als ein Staatenbund neu constituirt worden; das Verlangen Papst Pius' VII., daß das heilige Römische Reich wieder hergestellt werde, hatte keine Folge erlangt; es verblieb beim Protest des Cardinals Consalvi. Der Deutsche Bund mit seinen 38 theils souveränen Staaten, theils Provinzen auswärtiger Mächte [1], unter dem Vorsitze Österreichs, gehört heute nicht mehr zu den bestehenden politischen Einrichtungen Europa's; er ist bekanntlich durch das Vorgehen Preußens im Jahre 1866 und die darauf eintretenden kriegerischen Erfolge dieser Macht beseitigt worden. Wenn man eine kurze Frist von 1848—51, wo er in Folge der Märzrevolutionen in den beiden Großstädten Wien und Berlin in Ruhestand versetzt war, unberück-

[1] Acte du Congrès de Vienne. Art. 58. — Deutsche Bearbeitung, Art. 6.

sichtigt läßt, so hat er es zu einem Bestand von einem halben Jahrhundert gebracht. Obwohl der Geist, der bei seiner Entstehung maßgebend war, keineswegs der katholischen Kirche günstig genannt werden kann, so muß man doch zugeben, daß die conservative Tendenz desselben einer Neubegründung der Kirchenverfassung, wie sie die Regensburger Reichs-Deputation verheißen hatte, im Allgemeinen förderlich war.

Um die Wirkungen dieser Neugestaltung besser zu überschauen, ist es gut, die Staaten des deutschen Bundes in kirchlicher Hinsicht in 6 Gruppen zu vertheilen. Österreich im Südosten Deutschlands bildete mit 5 kirchlichen Provinzen in den Ländern, die zum deutschen Bunde gehörten, ein relatives Ganze für sich, das so ziemlich in demselben Stand verblieb, den es vor den Revolutionswirren besessen hatte. Die Namen der 5 Kirchenprovinzen sind: Salzburg, dem nur noch 5 Suffraganbisthümer untergeben waren; Wien mit 2, Görz mit 4, Prag mit 3 und Olmütz mit 1 Suffraganbisthum. Ungefähr 12 Millionen Katholiken gehörten zu diesen 5 Provinzen. Im Süden Deutschlands ist politisch wie kirchlich bedeutend das Königreich Bayern; es besitzt noch eine katholische Dynastie und in einer confessionell gemischten Bevölkerung von nicht ganz 5 Millionen ungefähr 3 Millionen Katholiken. So traurig auch die Lage dieser Katholiken im Anfange des Jahrhunderts sich gestaltete — in der napoleonischen Ära, während deren sie das Regiment erklärter Freigeister zu tragen hatten — so schien sich dieselbe doch in der Restaurationsperiode, die mit einem Concordate begann, zum Bessern zu wenden; der Kronprinz Ludwig, nachmals König Ludwig I., verwandte seinen Einfluß am k. Hofe und auf die Regierung in einem der Kirche günstigen, für die Zukunft vielversprechenden Sinne. Im Südwesten von Deutschland, zwischen Bayern, der Schweiz und Frankreich, im Norden von Preußen begrenzt, erstreckte sich eine Gruppe von 8 vorherrschend protestantischen Staaten, deren bedeutendster das Königreich Württemberg ist (Württemberg, Baden, die beiden Hohenzollern, die freie Stadt Frankfurt, Hessen, Kurhessen und Nassau), mit einer katholischen Bevölkerung von etwa zwei Millionen Seelen. In kirchlicher Hinsicht entstand aus ihnen die „Oberrheinische Provinz", die unter der Leitung von Württemberg und Baden durch Verhandlungen mit dem heiligen Stuhl eine eigene Verfassung erlangte. Im Norden Deutschlands überwog Preußen; es zählte vor seiner Vergrößerung durch die Ereignisse des letzten Jahrzehnts ungefähr 7 Millionen Katholiken in seinen verschiedenen Provinzen. Das Königreich Hannover an fünfter Stelle hatte über

200,000 Katholiken. Unter den übrigen, fast ausschließlich protestantischen Staaten besaß das Königreich Sachsen nebst seiner katholischen Dynastie noch Reste einer katholischen Kirchen-Verwaltung in dem Domstifte St. Petri in Bautzen; Oldenburg nahezu 100,000 Katholiken und Holland an Luxemburg eine ganz katholische Provinz, die bis 1866 zum deutschen Bunde gehörte.

Für alle diese Regierungen des deutschen Bundes bestanden Verpflichtungen, übernommen bei der Säcularisation der geistlichen Herrschaften und bei der späteren Besitzergreifung, in der Regel verbürgt durch feierliche Erklärungen der Landesherren, ihren katholischen Unterthanen im Sinne des Westfälischen Friedens den vollen Genuß ihrer Rechte und Freiheiten durch entsprechende Einrichtungen und Verständigung mit den katholischen Kirchenbehörden zu sichern. Hatte auch der deutsche Bund als solcher eine Verpflichtung nicht übernommen, so lud doch der mit ihm gewonnene Friedensstand die einzelnen Regierungen ein, ihren Versprechungen nachzukommen. Das Haupthinderniß bildeten ohne Zweifel die der kirchlichen Freiheit im katholischen Sinne völlig entgegengesetzten Grundsätze der meisten deutschen Staatsmänner, die, als Protestanten erzogen und gebildet, gewohnt waren, in den Dienern der Religion nur gefügige Werkzeuge für polizeiliche und verwandte politische Zwecke zu sehen. Die ungläubige Philosophie begünstigte oder vielmehr steigerte diese feindselige Stimmung gegen die kirchliche Autonomie. Es galt in jener Zeit bereits als ein Zeichen versöhnlicher Gesinnung, wenn ein protestantischer Staatsmann geneigt war, den Katholiken jene Selbstständigkeit in Kirchensachen zuzugestehen, die von billigeren Regierungen den protestantischen Consistorien eingeräumt wurde und deren Formulirung bekannt ist unter dem Namen Collegialsystem. Auch sie behandelten bei alledem, ihren protestantisch-rationalistischen Grundsätzen entsprechend, die katholische Kirche als eine rein menschliche Einrichtung, die gleich allen andern der Staatsgewalt unterworfen und für deren Regelung der Staatszweck zunächst maßgebend sei [1]. Die Zeitlage hatte indeß Manches, was

[1] Unter diesen Staatsmännern (gesteht Otto Mejer, Zur Geschichte der römisch-deutschen Frage, 1872. S. 26) mochte sich kaum Einer befinden, dessen Erwägungen über das Verhältniß von Staat und Kirche nicht durch das Entweder — Oder von Territorialismus oder Collegialismus bestimmt worden wären. Sodann „brachten jene Staatsmänner gallicanische, febronianische, josephinische Meinungen hinzu“ (S. 27), worin sie von den auf der Wiener, Bonner, Mainzer, Würzburger, Freiburger und Salzburger Hochschule herrschenden theologischen Strömungen oder Neuerungen unterstützt wurden.

der Kirche zu statten kam. Dahin gehörte die Eifersucht der mittleren und kleineren Staaten, ihre neuerrungene Souveränetät gegen das politische Übergewicht Österreichs und Preußens zu wahren; auch die Rivalität dieser beiden Großmächte hatte ihre Vortheile. Während die schwächeren Regierungen darauf Bedacht nehmen mußten, durch friedliche Ausgleichung mit ihren katholischen Unterthanen Herren im eigenen Hause zu bleiben, konnten die deutschen Großmächte durch Einflußnahme auf die Ordnung dieser verwirrten Verhältnisse nach der einen oder andern Seite ihren politischen Einfluß zu stärken hoffen.

Wie in den Zeiten des alten Reiches, wo der Glaube noch eine öffentliche Macht war, sich zwei Körper gegenüberstanden: das corpus catholicorum unter dem Hause Österreich, und das corpus evangelicorum, früher unter der Leitung des Kurfürsten von Sachsen, später unter der des Königs von Preußen: ähnlich mußte in den Zeiten des religiösen Indifferentismus die Partei der friedlichen Ausgleichung auf Grundlage des alten Rechtes sich zu Österreich hingezogen fühlen, während Preußen, als Hort des Protestantismus, der kirchenfeindlichen Opposition in den Einzelstaaten, oder der Partei der Neuerung Stützpunkte bot. Wir untersuchen jetzt nicht, welchen Antheil Preußen an der Verschleppung der Kirchenfrage hatte; der Fürst Metternich, der mächtige Kanzler von Österreich, war jedenfalls für eine Erfüllung der der katholischen Kirche gemachten Versprechungen durch Ausgleich mit dem heiligen Stuhle, zunächst in Bayern und den zur Oberrheinischen Provinz vereinten deutschen Bundesstaaten thätig. Es gelang ihm auch, die Regierungen dieser Staaten zu Verhandlungen mit dem heiligen Stuhle zu bewegen.

Der König von Bayern entließ, von Wien heimkehrend, seinen ersten Minister, den Grafen Montgelas, der wegen seiner kirchenfeindlichen Gesinnung ein Hinderniß des Kirchenfriedens bildete [1], und vereinigte sich mit dem heiligen Stuhle zu dem heute noch geltenden Concordate vom 5. Juni 1817. In Kraft desselben wurden im Königreich Bayern zwei Erzbisthümer (München und Bamberg) mit je drei Suffraganbisthümern (Augsburg, Regensburg, Passau; Eichstädt, Würzburg, Speyer) errichtet und den Bischöfen nebst dem standesmäßigen Gehalte die freie Ausübung ihrer Jurisdiction zugesichert. Freilich die Feinde der Kirche waren nicht Willens, sich so leichten Kaufes ihr eingebildetes Recht zur Knechtung der Kirche entreißen zu lassen; sie boten Alles auf, um

[1] Mejer, a. a. O. S. 110 ff. — Die Propaganda. S. 385.

wenigstens bei der Ausführung des Concordates so viel als möglich für sich zu retten. Und so ist seit der Veröffentlichung desselben ein Rechtsstreit zwischen Kirche und „Staat", oder eigentlich zwischen den Anhängern des im Concordate wiederhergestellten alten Rechtes und den Vertheidigern des revolutionären oder modernen Staatsrechtes anhängig geworden, der bis zur Stunde noch nicht völlig ausgetragen ist.

Ähnliches hat sich in den Staaten der oberrheinischen Gruppe, die von 1818 bis 1827 mit dem heiligen Stuhle in Unterhandlung standen, ereignet. Die Schwierigkeiten waren hier wo möglich noch größer, weil die leitenden Regierungen es als selbstverständlich ansahen, daß sie eine Art Suprematie über ihre neuerworbenen katholischen Unterthanen besäßen, oder daß die Oberaufsicht über die Kirche ein unveräußerliches Recht der Krone bilde. Es versteht sich aber von selber, daß der heilige Stuhl einen solchen wesentlich protestantischen, auch mit dem Westfälischen Frieden völlig unvereinbaren Grundsatz nie zugeben kann. Er willigte daher erst dann in eine definitive Constituirung der neuen Kirchenprovinz, als er, nach langen und verwickelten Verhandlungen, schließlich die förmliche Zusicherung erhalten hatte, daß die Regierungen den Bischöfen außer einer geziemenden Dotation die nöthige Freiheit im Verkehre mit dem heiligen Stuhle und in der Ausübung der ihnen zustehenden Rechte, sowie in der kirchlichen Erziehung des Klerus gewähren wollten[1]. So kam es zur Errichtung und Ausstattung der oberrheinischen Provinz, die ihren Metropolitansitz zu Freiburg im Großherzogthum Baden, ihre Suffraganssprengel Rottenburg, Mainz, Fulda und Limburg in den übrigen Staaten der Gruppe hat. Am redlichsten ist dieses Übereinkommen mit dem heiligen Stuhle in dem Kurfürstenthum Hessen ausgeführt worden; bei den andern Regierungen setzte die kirchenfeindliche Partei ein geheimes Einverständniß durch, die dem heiligen Stuhle gemachten Versprechungen in der Ausführung wenigstens zu verkümmern, woraus, wie wir alsbald sehen werden, bedauerliche Wirren hervorgegangen sind. Inzwischen sind durch die Einverleibung der beiden Hohenzollern, des Kurfürstenthums Hessen, des Herzogthums Nassau und der freien Stadt Frankfurt in das König-

[1] Es ist das in die Bulle Ad Dominici gregis custodiam übergegangene päpstliche Ultimatum vom 16. Juni 1825, welches die Regierungen der oberrheinischen Gruppe durch Note vom 4./7. September 1826 annahmen. S. Dr. Brück, Die oberrhein. Kirchenprovinz. S. 85 ff.

reich Preußen zwei Bisthümer der oberrheinischen Provinz, Fulda und Limburg, in den preußischen Machtbereich versetzt, sowie Freiburg und Mainz zu demselben in Beziehung gebracht und eben damit auch in den neuesten Conflict dieser Regierung mit der katholischen Kirche verwickelt worden.

Preußen selber hat gleich den oberrheinischen Staaten, und noch vor denselben, im Jahre 1821, durch unmittelbares Eingreifen des Fürsten Hardenberg, damaligen preußischen Staatskanzlers [1], eine von Niebuhr vorbereitete Convention mit dem heiligen Stuhle zur Regelung der kirchlichen Verhältnisse seiner katholischen Unterthanen abgeschlossen. Ihr gemäß wurde für die östlichen Provinzen Gnesen-Posen als erzbischöflicher Sitz mit Culm als Suffraganbisthum errichtet und ausgestattet; die dem heiligen Stuhle unmittelbar unterworfenen Bisthümer Breslau und Ermeland erstrecken sich gleichfalls über diese östlichen Gebiete. Für den Westen der Monarchie ist die Erzdiöcese Köln mit Trier, Münster und Paderborn fundirt und neu umschrieben worden. Mit den fundamentalen Rechten waren feste Dotationen zugesichert. Der König Friedrich Wilhelm III. promulgirte die päpstliche Bulle hierüber (De salute animarum) den 23. August 1821 durch Cabinetsordre und verlieh ihr damit grundgesetzlichen Charakter in Preußen. Zur Ausführung kam die Bulle 1825, d. h. in diesem Jahre wurden mit der Besetzung der Bischofsstühle und der Domkapitel die Grundmauern des kirchlichen Gebäudes aufgeführt. Der Ausbau freilich hatte Ähnlichkeit mit dem zweiten Baue des Tempels zu Jerusalem; mit der einen Hand hatten die Bischöfe die inneren Einrichtungen für ihre Wirksamkeit aus Trümmern neu aufzurichten, mit der andern das Schwert oder doch die Feder zu führen gegen die preußische Bureaukratie, welche, unterstützt von den Gesetzen und der Praxis der Behörden, und gestachelt vom Geiste des Unglaubens und des Indifferentismus, den Bischöfen jeden Fuß Boden, sei es in Erziehung des Klerus, sei es in Ausübung ihrer geistlichen Befugnisse, streitig machte.

Hannover hat im Jahre 1824 für seine zwei, dem heiligen Stuhle unmittelbar unterstellten Diöcesen Hildesheim und Osnabrück eine Convention abgeschlossen; sowohl bei der Unterhandlung als bei der Ausführung legte diese Regierung, ähnlich wie die von Kurhessen, große Mäßigung und Billigkeit an den Tag. In Folge der Ereignisse von 1866 sind auch diese zwei Bisthümer sammt dem Königreich, dem sie

[1] Otto Mejer, Zur Geschichte der römisch-deutschen Frage. III. 1, S. 155 ff.

angehörten, Preußen einverleibt worden. Von den übrigen Staaten des Nordens hat das Königreich Sachsen an dem Domdechanten von Bautzen einen apostolischen Vicar, der seinen Sitz in Dresden hat; ein Gleiches geschah später mit Anhalt-Köthen, als der Herzog mit seiner Gemahlin zur katholischen Kirche zurückkehrte; auch Luxemburg erhielt ein eigenes apostolisches Vicariat, das neuestens zum Bisthum erhoben worden ist; die übrigen protestantischen Gebiete ließen ihre Katholiken den benachbarten Bischöfen unterstellen; so gehören die in Thüringen zu Fulda; die von Oldenburg zur Diöcese Münster; andere zu Paderborn und Breslau. Fassen wir Alles zusammen, so besaß Deutschland zur Zeit des deutschen Bundes, die deutschen Provinzen Österreichs inbegriffen, für eine katholische Bevölkerung von ungefähr 24 Millionen Seelen: 10 Erzbisthümer, 33 Bisthümer und zwei (resp. drei) apostolische Vicariate.

2. Die ersten Conflicte zwischen dem katholischen Episkopate und einigen protestantischen Regierungen Deutschlands (1830—1845).

Die katholische Kirche verträgt sich mit jeder Staatsform und kräftigt die Regierungen, die ihrem eminent conservativen Geiste freie Entfaltung seines Einflusses gewähren. Hätten die Glieder des deutschen Bundes diese Wahrheit begriffen und der Kirche das ihr zugesagte Maß von Freiheit redlich gewährt, so hätten sie von ihr die treueste Hilfe zur Heilung der vielen Wunden, an denen das deutsche Gemeinwesen in Folge der vorangegangenen Wirren krankte, erlangt. Allein protestantische Befangenheit der leitenden Staatsmänner ließ es nicht zu einem wirklichen Vertrauen zur katholischen Kirche kommen. Man behandelte sie als eine geschworene Gegnerin der neuen Ordnung der Dinge und zog es vor, einer im Schooße der Einzelstaaten aufkommenden liberalen Opposition, die erst insgeheim und bald offen auf den deutschen Einzelstaat lossteuerte, Concessionen auf Kosten der katholischen Kirche einzuräumen. Im Sinne dieser, mit den französischen Jakobinern verwandten, ungläubigen radicalen Partei, die ihre Organisation nach und nach über alle deutschen Hochschulen ausbreitete und auf Preußen als den Hort eines neuen Deutschlands blickte, wurde die katholische Kirche für mundtodt erklärt, die Benützung der Presse nahezu unmöglich gemacht und auch ihre Lehrfreiheit an den Hochschulen, an den Gymnasien und in den Volksschulen den lästigsten Fesseln unterworfen. Ohnehin blieben die reli-

giösen Orden, wie das der katholischen Kirche so eigenthümliche Vereinsleben überhaupt, theils zum Aussterben verurtheilt, theils proscribirt. Dagegen begünstigte man, wo es immer möglich war, theologische Neuerungen, sofern daraus die indifferentistische Strömung Nahrung zog und die Aussicht sich erweiterte, nach einiger Zeit Katholiken und Protestanten miteinander zu einer neuen Union oder Nationalkirche, dem Lieblingstraum der Liberalen, zu verschmelzen [1]. Daß eine solche Politik der Revolution den wesentlichsten Vorschub leistete, während man sie im Übrigen mit polizeilichen Palliativmitteln (Karlsbader Beschlüsse u. A.) zu bändigen hoffte, wurde hiebei übersehen, bis, freilich etwas spät, eine handgreifliche Erfahrung des Bessern belehrte. Österreich wurde zu der Zeit, von welcher wir handeln, von zwei Monarchen beherrscht, die persönlich durch Frömmigkeit wie durch politischen Conservatismus sich auszeichneten: von Kaiser Franz I. und nach ihm seit dem Jahre 1835 von Kaiser Ferdinand I. Auch zeigten Beide, wie schon Kaiser Leopold II., bei verschiedenen Anlässen den guten Willen, das falsche josephinische System, das ja Joseph II. selber am Ende seines Lebens verwünscht hatte, aufzugeben. Das giftige Gewächs hatte jedoch seine Wurzeln bereits zu tief in die österreichische Bureaukratie eingesenkt, als daß die völlige Ausrottung, zu der ein heroischer Muth gehörte, dem Kaiser Franz möglich gewesen wäre. Er mußte dieses Geschäft einem glücklicheren Nachfolger überlassen und sich begnügen, den Bischöfen mehrere Erleichterungen gegen die Übergriffe der Bureaukratie zu gewähren. Im Allgemeinen blieb dieser Stand auch unter seinem Nachfolger. Erst der Ausbruch der Revolution von 1848 zeigte den Ernst der Lage und öffnete die Augen über dem Abgrund von sittlicher Fäulniß, den der josephinische Staatscult mit seiner cynischen Verachtung gegen die übernatürlichen Segnungen einer freien Kirche [2], besonders in den mittleren und höheren Schichten der Gesellschaft zuwege gebracht hatte. Unter Kaiser Franz Joseph I. trat dann auch ein von den besten und energischesten Staatsmännern Österreichs gebilligter Umschwung ein, wie das Concordat von 1855 beweist.

Die Staaten des deutschen Südens folgten im Allgemeinen dem Muster der napoleonischen Politik gegen die Kirche. Wie diese mit der

---

[1] Diese schiefe Auffassung spiegelt sich z. B. in dem Vortrage, womit der württembergische Bundestagsgesandte Frhr. v. Wangenheim die von der oberrheinischen Gruppe 1818 in Frankfurt zuwege gebrachten Conferenzen eröffnete. Longner, Beiträge zur Gesch. der oberrhein. Kirchenprovinz, S. 408 ff.

[2] Jarcke, Ges. Schriften. Schöning, Paderborn 1854, IV. S. 103 ff.

einen Hand nahm, was sie mit der andern gegeben hatte, dem Papste in dem französischen und italienischen Concordate Zugeständnisse machte, die dann, als es zur Ausführung kam, durch organische Artikel entweder verläugnet, oder doch praktisch unwirksam gemacht wurden: gerade so handelte man z. B. in Bayern bei der Promulgation des Concordates von 1817 in der bayerischen Verfassung; es wurde ihm ein Religionsedict beigegeben, dessen Geist dem des Concordates völlig entgegengesetzt ist, so daß zur Beruhigung des heiligen Stuhles und der Katholiken eine feierliche Erklärung König Max' I. nöthig wurde, daß das Concordat wirklich Fundamentalgesetz für Bayern geworden sei. Aber der Widerspruch blieb, weil das Religionsedict nicht zurückgenommen wurde. Auch auf die Stellung Bayerns zu den kirchlichen Wirren der Gegenwart hat dieser Umstand höchst nachtheiligen Einfluß [1].

So handelten auch die bedeutenderen unter den Staaten der oberrheinischen Gruppe, wenn wir Kurhessen ausnehmen. Sie stellten in 39 Artikeln einer landesherrlichen Verordnung vom 30. Januar 1830 Grundsätze zusammen, welche mit den dem heiligen Stuhle gemachten Zusicherungen im Widerspruch standen. Da sie vom katholischen Klerus Unterwerfung unter dieselbe heischten, drohte ein Schisma. Es wurde aber durch die Wachsamkeit des heiligen Stuhles und die Treue der Katholiken abgewendet. Pius VIII., zeitig unterrichtet, erließ ein Breve an die Bischöfe der Oberrheinischen Provinz (Pervenerat non ita pridem, 30. Juni 1830), worin dieselben zur standhaften Vertheidigung der kirchlichen Rechte aufgefordert wurden. Alle Anstrengungen der Polizei, um diese und ähnliche von Gregor XVI. erlassene Mahnungen nicht unter Volk und Klerus gelangen zu lassen, blieben fruchtlos und dienten nur dazu, das katholische Bewußtsein zu wecken und zu schärfen. Nach einem fast zwei Jahrzehnte währenden Widerstand wurde denn auch die landesherrliche Verordnung von 1830 ausdrücklich außer Kraft gesetzt.

Einen ähnlichen, doch viel glänzenderen und folgenreicheren Sieg erfocht der feste Zusammenhalt von Volk und Klerus mit dem Oberhaupt der Kirche und dem Episkopate in den sogen. Kölner Wirren, welche von 1837—40 die preußische Monarchie zu erschüttern drohten und als ein Vorspiel des Culturkampfes von heute gelten können. Die Lage

[1] Die Literatur ist sehr reich; wir begnügen uns aber, für den gegenwärtigen Stand derselben auf die Schrift eines Pfälzer Juristen: „Der Conflict zwischen Staat und Kirche in Baiern. Regensburg, Friedrich Pustet, 1872", zu verweisen.

der preußischen Katholiken in dem dritten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts [1] hatte einige Ähnlichkeit mit der der englischen Katholiken unter Jakob I., Karl I. und Karl II., nicht als ob sie einer offenen Verfolgung ausgesetzt gewesen wären, wohl aber insofern ihre übermächtigen Gegner in Preußen eine ähnliche Stellung zu ihnen einnahmen, wie die beiden protestantischen Hauptparteien Englands in jener Zeit. Diese, die Anhänger der Hochkirche und die calvinistischen Puritaner, bekämpften sich untereinander mit der größten Erbitterung; sobald es aber galt, die Katholiken mit geschärften Strafgesetzen heimzusuchen, handelten sie in schönster Eintracht. Ebenso lebten in Preußen die Häupter der unirten Staatskirche mit den Leitern der rationalistischen Partei in beständigem Hader; sobald es sich aber um die Katholiken handelte, kam Friede und Eintracht zum Vorschein. Doch muß man den Conservativen, deren es damals noch viele unter den preußischen Protestanten gab, die Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß sie im Hasse gegen den gemeinsamen Feind von den eben am Staatsruder befindlichen Hegelianern weit überboten wurden. Diese philosophische Secte, deren Stifter an der Berliner Universität im zweiten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts wirkte, suchte in den Jahren ihres Emporkommens ihren radical antichristlichen Charakter vornehmlich durch einen infernalen Haß gegen die katholische Kirche und durch Anpreisung Luthers in den Augen der Protestanten zu verbergen. Ein Anhänger derselben, Chr. Ferdinand Bauer, der als Professor der Theologie in Tübingen eine eigene Schule von Christusläugnern herangezogen hat — der bekannte Dr. Strauß und Eduard Zeller, der letztere noch jetzt in Berlin für die Secte thätig, sind seine bedeutendsten Schüler — zeichnete sich aus durch eine systematische Verfolgungssucht, deren Wucht der berühmte, um die katholische Kirche hochverdiente Adam Möhler besonders zu fühlen hatte. In gleicher Weise hatte sich der der Hegel'schen Philosophie zugeneigte preußische Cultminister v. Altenstein den preußischen Episkopat als das Operationsfeld ersehen, um die Brauchbarkeit der neuen Philosophie für Staatszwecke in's Licht zu setzen und andererseits der Abneigung der Secte gegen alles Katholische und Christliche zu fröhnen. Einen Anlaß hiezu bot die Behandlung der gemischten Ehen in den westlichen Provinzen. Es sollte in dieser Frage die am Rheine und in Westfalen

[1] Zu vergleichen: „Beiträge zur Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts. Augsburg 1835."

bestehende katholische Opposition gegen eine mit dem Kirchengesetz im Widerspruche stehende Staatsverordnung gebrochen und zugleich ein weittragendes Exempel von der Staatsallmacht, die zu den ersten Grundsätzen der Hegel'schen Philosophie zählt, statuirt werden.

Bekanntlich ist die katholische Kirche Gegnerin der gemischten Ehen, d. h. der ehelichen Verbindungen ihrer Kinder mit akatholischen Christen; und wenn sie je aus besonderen Gründen dispensirt, fordert sie als unerläßliche Bedingung, daß katholische Kindererziehung garantirt und jede Gefahr von Verkehrung des katholischen Theils beseitigt sei. Im Gegensatz hiezu war in den östlichen Provinzen mit meist polnischer Bevölkerung seit 1803 eine königliche Verordnung bezüglich gemischter Ehen promulgirt worden, welche vorgängige Eheverträge in Sachen der religiösen Erziehung verbot und von Staatswegen vorschrieb, daß in allen Fällen die Kinder der Religion des Vaters zu folgen hätten. Es war nicht selten, daß protestantische Beamte reiche katholische Erbinnen heimführten; die königliche Verordnung sorgte nun für solche Fälle, daß ein protestantischer Nachwuchs gegen die Gewissensbedenken katholischer Bräute gesichert wurde. Im Jahre 1825 ward diese Verordnung auch in den westlichen Provinzen publicirt. Sie stieß hier auf entschiedenen Widerstand von Seiten des Klerus. Es würde zu weit führen, andere ähnliche Verordnungen oder Verwaltungsmaßregeln, welche das religiöse Gefühl ebenso sehr verletzten, als sie der im Rechte begründeten Parität zuwiderliefen, anzuführen. Besonders drückend war den Katholiken, daß sie im Beamtenstand, an den Universitäten und in der Armee sich zurückgesetzt sahen [1]. Die angeführte Verordnung mußte sich ihnen, abgesehen davon, daß sie Conflicte mit dem Gewissen erzeugte, als ein gehässiges Mittel darstellen, in vormals rein katholischen Städten und Gegenden protestantische Colonien in's Leben zu rufen. Der pflichtmäßige Widerstand des Klerus gegen die Verordnung hatte also am katholischen Volke einen starken Rückhalt. Die Regierung wandte sich an die Bischöfe, um den Widerstand durch geistliche Auctorität zu brechen; die Bischöfe aber legten die Sache dem heiligen Stuhle vor. Über die Entscheidung konnte kein Zweifel sein. Pius VIII., dem sein Vorgänger die Sache zur Erledigung zurückgelassen hatte, hielt die kirchlichen Vorschriften aufrecht, gestattete den Pfarrern bei gemischten Ehen nur passive Assistenz und auch diese nur unter der ausdrücklich einge-

[1] Zu vergl.: Beleuchtung der Parität in Preußen ꝛc. Freiburg, Herder, 1862.

schärften Bedingung, daß die von der Kirche geforderte Vorsicht strenge eingehalten werde.

Daß diese Entscheidung, welche der von der Regierung ergriffenen Maßregel direct zuwiderlief, höchst unangenehm für die officiellen Kreise war, bedarf keiner Erläuterung; es wurden darum Vorstellungen an den hl. Stuhl gerichtet, das fragliche Breve mit den Gesichtspunkten der preußischen Regierung mehr in Einklang zu bringen. Begreiflich ohne Erfolg. So entschloß sich die Regierung zu geheimen Verhandlungen mit den preußischen Bischöfen. Und hier war sie glücklicher. Am 19. Juli 1834 brachte sie eine Uebereinkunft mit dem Grafen Spiegel, damals Erzbischof von Köln, zuwege, in welcher sich der Graf zu der Erklärung verstand, daß die k. Verordnung mit dem Breve des Papstes sich vereinigen lasse, also auch zur Ausführung der Verordnung die Hand bot. Man sagt, der Widerstand des Grafen gegen die Zumuthung, der er zuletzt erlag, sei schwer zu bewältigen gewesen. Der unglückliche Mann wußte auch noch andere kirchliche Würdenträger auf die gleiche abschüssige Bahn zu bringen. Doch Einer derselben, der Bischof von Hommer, von Gewissensbissen gefoltert, offenbarte auf dem Todbette das geheime Abkommen dem Papste Gregor XVI. Bald darauf ging auch Graf Spiegel mit Tod ab. Sein Nachfolger auf dem erzbischöflichen Stuhle von Köln war Freiherr Clemens August von Droste Vischering. Die Regierung hatte ihre Convention mit seinem Vorgänger geheim gehalten; aber der neue Erzbischof kam der Sache auf die Spur und erklärte offen, er werde sich der königlichen Verordnung über die gemischten Ehen in keinem Punkte fügen, in welchem sie dem päpstlichen Breve zuwider sei. Darauf hin brach der Conflict zwischen der Regierung und dem Erzbischof aus. Clemens August wurde den 20. November 1837 gefangen weggeführt und auf die Festung Minden gebracht; der Vorwand war, er stehe mit zwei Verschwörungen in geheimem Einverständniß. (Es wurde später von der Regierung selber anerkannt, daß diese Anschuldigung jeden Grundes entbehrte.) Diese Gefangennehmung des Erzbischofs machte auf das katholische Volk allenthalben in Preußen den tiefsten Eindruck. In der Rheinprovinz und in Westfalen kam es zu ernsten Demonstrationen; aber auch außerhalb Preußens entzündete das „Kölner Ereigniß" die katholische Begeisterung für die im Erzbischofe verletzte gemeinsame Freiheit. Von vielen Seiten liefen Kundgebungen ein. Doch den wirksamsten Schritt that Papst Gregor XVI., der in einer Allocution vom 10. Dezember

1837 Clemens August als Bekenner verherrlichte und das an ihm begangene Unrecht einer strengen Kritik unterzog. Die Aufregung unter den Katholiken steigerte sich, als die Regierung die Hand auch auf den Erzbischof von Gnesen-Posen, Martin von Dunin, legte, weil er sich durch ein Hirtenschreiben an seinen Klerus Eingangs 1838 dem Erzbischof Clemens August angeschlossen hatte. Martin von Dunin ward hiefür von einem weltlichen Gerichtshof als seines Amtes entsetzt erklärt und zu einer Festungsstrafe von 6 Monaten verurtheilt. Es bedarf auch hiezu keiner weiteren Bemerkung: der Erzbischof hatte nur seine Pflicht erfüllt, wozu er grundgesetzlich berechtigt war; wenn also auch der k. Gerichtshof in der Frage Competenz besessen hätte, was nicht der Fall war, sein Urtheilsspruch verstieß gegen die Elemente der Gerechtigkeit. Martin von Dunin war eingeladen worden, freiwillig zu verzichten und seinen bleibenden Aufenthalt in Berlin zu nehmen. Da er sich hiezu nicht verstand, ward er gewaltsam gleich Clemens August weggeführt und auf die Festung Colberg gebracht. Beide Bekenner wurden durch König Friedrich Wilhelm IV., der seinem Vater 1840 in der Regierung folgte, auf ihre Stühle zurückgeführt, während Graf Sedlnitzky, Fürstbischof von Breslau, der allein unter den preußischen Bischöfen die Sache der Kirche verlassen und der Regierung unbedingt zu Willen gewesen war, von Papst Gregor XVI. zur Abdankung bestimmt wurde. Graf Sedlnitzky ließ sich in Berlin nieder, wo er 1871 als wirklicher preußischer Geheimrath und außer der katholischen Gemeinschaft sein Leben beschlossen hat. Eine weitere Frucht, gezeitigt durch den Bekennermuth der beiden ersten katholischen Prälaten des Königreichs, war die Freigebung des Verkehrs mit dem hl. Stuhle, der bis dahin mit den größten Schwierigkeiten zu kämpfen gehabt hatte. Auch war es ein Zeichen besonderen Wohlwollens gegen die Katholiken, daß König Friedrich Wilhelm IV. für die geistlichen Angelegenheiten der Katholiken eine eigene katholische Abtheilung im Cultministerium errichtete, die mit katholischen Räthen besetzt wurde.

Der im Rationalismus wurzelnde Staatsabsolutismus hatte bei diesem ersten Sturmlaufe, auch nach dem Zugeständniß der Feinde der Kirche, eine glänzende Niederlage erlitten; die Wirkungen derselben erstreckten sich weit über die Grenzen Preußens hinaus. Durch ganz Deutschland hin, Österreich nicht ausgenommen, stieg der Muth der Katholiken. In Bayern berief König Ludwig I. katholisch gesinnte Männer an die Spitze der Regierung; in seiner Hauptstadt München

sammelte sich um den gewaltigen Görres, unter dessen Auspicien beim Beginn des Streites die „Historisch-politischen Blätter" gegründet wurden, ein festgeschlossener Kreis katholischer Celebritäten, aus dem der katholischen Sache mächtige Vertheidiger erwuchsen; in Württemberg erhob sich der Bischof, gestützt auf seinen Klerus in den Jahren 1841 und 42, um die Autonomie der Kirche, die verheißen, aber beeinträchtigt war, zu reclamiren; in der Presse wie in der Tagesliteratur machte sich eine gehobene Stimmung der Katholiken bemerklich und es begann auch bei den Gegnern der Kirche, die bis dahin sich in das Gefühl der Sicherheit eingewiegt hatten, ein anderer Ton über die todtgeglaubte Kirche angestimmt zu werden. Doch die Hauptwirkung ward erst in der folgenden viel tiefer gehenden Krisis erkennbar; es stellte sich da heraus, daß die Kölner Wirren mit allem, was daran hing, nur eine Vorbereitung in der Hand der Vorsehung waren, um für schwerere Kämpfe Kräfte zu wecken und zu stählen[1].

(Schluß folgt.)

Florian Rieß S. J.

Religion im modernen Culturlager.

8. Illustration des modernen Religionsbegriffes durch Gegenüberstellung des katholischen.

Bei unserer Darstellung des modernen Religionsbegriffes ließen wir uns von der Absicht leiten, zu zeigen, wie sich die moderne, vom Katholicismus abgelöste „Religion" zur Erkenntniß und Wissenschaft stellt, um daraus den absolut unversöhnlichen Gegensatz dieses modernen Religionsbegriffes zu dem hergebrachten christlichen erkennen zu lassen.

Es erübrigt uns nun noch, die gegebene Darstellung dadurch in hellere Beleuchtung zu rücken, daß wir ihr unsern herkömmlichen katholischen Religionsbegriff gegenüber stellen.

---

[1] Zu den Kölner Wirren vgl. die 1838 in deutscher Ausgabe veröffentlichte „Römische Staatsschrift mit Acten und Noten", sowie die ersten Jahrgänge der „Histor.-polit. Blätter". Diese geben auch genügenden Aufschluß über den württembergischen Vorläufer des oberrheinischen Kirchenstreites.

Für unsern Zweck würde es genügen, zu zeigen, daß wahre und echte Religion nothwendiger Weise Erkenntniß, und zwar die Erkenntniß Gottes, wie sie allgemein unter den Menschen vorhanden ist, zur Quelle hat; ferner, daß sie nicht in primärer, sondern nur in secundärer Weise das „Gefühl" in ihren Bereich zieht. Um aber ein im Wesentlichen vollständiges Bild des katholischen Religionsbegriffes zu geben, wollen wir erweisen erstens, daß die Quelle oder Wurzel der Religion in wirklicher Erkenntniß zu suchen ist; zweitens, daß auf diese Erkenntniß hin der menschliche Wille Gott gegenüber in eine Verfassung der Unterwürfigkeit tritt, welche als wesentlichster und formeller Bestandtheil der Religion angesehen werden muß, indem das religiöse Wollen den ganzen Menschen sozusagen als das Material zu durchdringen hat, und zwar in erster Linie den Verstand, das praktische Leben und das Wünschen, in zweiter Linie auch das Gefühl und das äußere Dasein mit seinen socialen Beziehungen.

Wir werden die übernatürliche Seite der Religion[1] bei Seite lassen, um die wesentlichen Elemente des Religionsbegriffes von der rein psychologischen Seite her in Augenschein zu nehmen.

1. Wir haben hier schon sogleich das Wichtigste unserer ganzen Erörterung in's Auge zu fassen, nämlich das wahre Verhältniß der Religion zum Erkennen. Daß in diesem Punkte der vollste ungetrübteste Einklang herrschen muß, so daß niemals ein Widerspruch (ein credo, quia absurdum) obwalten kann, ist leicht begreiflich. Wir sagen aber mehr. Wir behaupten nämlich, daß die Religion in der Erkenntniß, und zwar in der Erkenntniß Gottes, wie diese thatsächlich überall unter den Menschen vorhanden ist, ihre nothwendige Unterlage, ja ihre Wurzel habe. Ist dem nun wirklich so? Die Frage spaltet sich sofort in zwei. Denn zuerst müssen wir uns fragen: Gibt es wirklich eine Gotteserkenntniß, welche als die Wurzel der Religion angesehen werden kann? Und dann entsteht die zweite Frage: Sind wir berechtigt, dieselbe wirklich als die Wurzel der Religion zu erklären?

---

[1] Das Wort übernatürlich brauchen wir hier im alten theologischen, nicht im modernen Sinne. Bei den heutigen Schriftstellern bedeutet übernatürlich meistens soviel als übersinnlich; in diesem Sinne ist jede Religion übernatürlich. Bei den katholischen Theologen heißt übernatürlich dasjenige, was über die Kräfte und Ansprüche der gesammten geschaffenen Natur hinausgeht. — Das Wort Religion nehmen wir, wie Anfangs bemerkt, nicht im objectiven, sondern im subjectiven Sinne.

Zuerst also sagen wir: Gotteserkenntniß ist unter den Menschen vorhanden, und zwar in zweifacher Gestalt. Erstens als eine, welche sich jedem denkenden Geiste unwillkürlich darbietet und mit dem Gebrauche der Vernunft gleichsam von selber entsteht; der hl. Johann von Damaskus nennt sie eine „Mitgift der Natur", der „Natur eingepflanzt" [1]. Zweitens als eine durch frei gewolltes und bewußtes Nachdenken errungene, zu welcher sich jeder Mensch bei tieferem Nachsinnen hingeleitet fühlt [2]. Letztere entwickelt sich vollständig in der eigentlichen Wissenschaft und bildet die Vollendung der ersteren.

Hier nun haben wir die erstere besonders in Betracht zu ziehen, welche dem Menschen mit der Natur des vernünftigen Denkens gegeben ist. Wie nämlich Gott unserem Willen sich als höchsten Gesetzgeber ankündigt, und unser Herz zu sich, dem höchsten Gute, hinzieht, so ist er auch der Vernunft, dieser Führerin unseres höheren Lebens, besonders nahe. In welcher Weise?

In der sinnlichen Wahrnehmung bietet sich dem Menschen das Sein dar, dunkel und unvollkommen, aber er greift es doch auf, das ist Thatsache. Hiermit kann der Mensch unmöglich die Frage zurückhalten: Was? Woher? Wohin? Mit dem Sein selber leuchtet ihm der Satz in die Seele hinein, daß nichts ohne Grund, nichts ohne Ziel sein kann. Er geht in Gedanken zurück zum ersten Grunde, der alles, was ist, verursacht; er schreitet fort zum letzten Ziele, auf welches alles, was da ist, hinstrebt; er steigt auf zum tiefsten Sein, welches alles,

---

[1] Der hl. Thomas bemerkt zu dieser Redeweise: Dei cognitio nobis innata esse dicitur, in quantum per principia nobis innata de facili percipere possumus Deum esse. Opusc. Super Boeth. de Trinit.

[2] Unsern Lesern werden manche hierauf bezügliche Berichte katholischer Missionäre bekannt sein. Hier ein aus einer andern Quelle geschöpftes Beispiel. Seseka, ein sehr intelligenter Kaffer, sprach zu Arbrousset (Casalis, The Basutos, p. 239): „Was ihr mich lehrt, befriedigt mich; ich habe, ehe ich euch kannte, solche Belehrung gesucht. Einst, vor 12 Jahren, führte ich meine Heerde; es war schwül. Ich setzte mich auf einen Fels und fragte mich traurig, weil ich keine Antwort wußte: Wer hat die Sterne geschaffen? auf was ruhen sie? Die Wasser ermüden nie, fließen unaufhörlich, aber wo halten sie still, und wer macht sie fließen? Die Wolken ziehen hin und her und ergießen sich im Regen zur Erde; woher kommen sie, wer schickt sie? Die Dämonen können sicher nicht Regen machen, und ich sehe sie nicht zum Himmel steigen, um ihn zu holen. Ich kann den Wind nicht sehen, was ist er? wer führt ihn her, läßt ihn wehen, brüllen, uns erschrecken? Ich weiß nicht, wie das Korn keimt; wer gab der Erde die Klugheit und Kraft, die Sprossen zu erzeugen? Nach diesen Fragen verbarg ich mein Gesicht in meine Hände."

was da ist, trägt. Nichts ist dem denkenden Menschen natürlicher als das. Ohne Schwierigkeit wird diese Erkenntniß Gottes, als des Urhebers und Beherrschers des Weltalls, bei dem bloßen Anblick der Schöpfung erworben; sie wird vollkommener, wenn der Mensch durch die Einwirkung größerer Naturereignisse, durch die Betrachtung der Pracht der geschaffenen Dinge angeleitet wird, die Größe und Macht des Schöpfers zu erschließen. Dieses Gottesbewußtsein ist kein Anschauen Gottes, noch viel weniger ein Gefühl Gottes, sondern es ist eine durch discursives Denken vermittelte Erkenntniß. Es ist ja überhaupt der menschlichen Vernunft, wie wir sie erfahrungsgemäß kennen, eigenthümlich, sich ihre Erkenntnisse, anhebend vom Sinnlichen und von Begriffen zu Begriffen fortschreitend, zu erwerben.

Dieses schlußweise Nachdenken ist für den gewöhnlichen Menschen nicht so fernliegend und schwierig, wie es auf den ersten Blick vielleicht scheinen möchte. Wenn wir nämlich unser natürliches Erkenntnißvermögen, wie wir es in uns durch Erfahrung und Beobachtung vorfinden, betrachten, so gewahren wir sofort, daß dasselbe geradezu darauf veranlagt ist, Gott zu erkennen. Das intellectuelle Erkenntnißvermögen ist nicht, wie das sinnliche, auf Individuelles beschränkt, es ist in gewissem Sinne unbegrenzt, insofern es nämlich Alles auf ideale Weise in sich aufnehmen und in einem innern Bilde geistig wieder erzeugen kann. Dazu vermag die Vernunft den ursächlichen Zusammenhang zwischen den Dingen zu erfassen. Das Alles leitet sie zum Urgrund aller Dinge hin. „Denn," wie P. Kleutgen treffend bemerkt, „das Viele auf das Eine zu beziehen und aus dem Einen als seinem Grunde zu begreifen, ist das wesentliche Bedürfniß aller Vernunft." Und wenn wir den menschlichen Geist nach Analogie anderweitiger Vorkommnisse in der Natur beurtheilen, so müssen wir annehmen, daß in der Vernunft sich eine bestimmte, an sich blinde Anregung vorfindet, wodurch sie zu dem Erkennen Gottes hingeleitet wird. Es ist eine Art von geistigem Instinkt, verbunden mit einer göttlichen Vorsehung. „Weil die Thiere keine Beziehungen erkennen, so vermögen sie auch nicht mit Bewußtsein das Eine des Anderen wegen zu begehren und zu thun. Weil es aber dennoch zu ihrer Erhaltung und zu ihrem Wohlsein nothwendig ist, daß sie also begehren und thun, so hat der Schöpfer in ihre Natur den Instinkt gelegt, vermöge dessen sie zweckmäßig wirken. Dem Menschen nun ist es eigen, aus der beschränkten Erfahrungskenntniß durch jenes in Schlüssen fortschreitende Denken zur bewußten Erkenntniß anderer

Wahrheiten zu gelangen. Weil er aber der Erkenntniß dieser Wahrheiten bedarf, ehe er sich durch jenes mehr oder weniger mühsame wissenschaftliche Forschen in den Besitz derselben bringen kann, so hat Gott auch die vernünftige Natur so eingerichtet, daß sie gar manche höhere Wahrheit erkennt und mit Zuversicht behauptet, ohne sich der Gründe ihrer Urtheile bewußt zu sein. Diese Urtheile sind um so allgemeiner und mit um so tieferer Überzeugung verbunden, je nothwendiger sie mit dem sittlichen und religiösen Leben zusammenhängen" (Kleutgen, Philos. d. Vorz. n. 933). Daher ist die unwillkürliche Erkenntniß Gottes so leicht faßlich und so gewiß, daß Unwissenheit und Zweifel nur in strafbarem Leichtsinne oder stolzer Verhärtung ihren Grund haben können.

Es ist auch wirklich Thatsache, daß diese spontane Erkenntniß Gottes in allen Menschen, welche den Gebrauch des Verstandes haben, wahrgenommen wird. Selbst Al. v. Humboldt, der stets seine der Religion günstigen Beobachtungen auf den ungünstigsten Ausdruck brachte, gesteht: „Ein gewisses schauervolles Gefühl von der Einheit der Naturgewalten, von dem geheimnißvollen Bande, welches das Sinnliche und Übersinnliche verknüpft, ist allerdings (und meine eigenen Reisen haben es bestätigt) selbst wilden Völkern eigen" (Kosmos, I. S. 16).

Wie Ammianus Marcellinus den Hunnen jede Kenntniß der Gottheit absprach, so versuchen es auch neuere Gelehrte, verschiedene Völkerschaften als dieser Kenntniß baar darzustellen. Mangel an Sprachkenntniß und andere Umstände haben die falsche Angabe veranlaßt. Noch immer entdeckten spätere Reisende die Gotteserkenntniß bei den Völkern, denen sie früher abgesprochen wurde. Früher wurde z. B. den Australnegern (J. D. Lang, Queensland) die krasseste Ignoranz allgemein zugeschrieben; in Ridley's Berichten über die australischen Sprachen und Traditionen (Journ. of the Anthr. Inst. 1872, p. 257) wird hingegen berichtet, sie kännten ein höchstes Wesen Baiamä, dem sie Ewigkeit, Allmacht, unendliche Güte zuschrieben, „dessen Stimme sie im Donner hören und der alle Dinge gemacht hat". Das bisherige Resultat der Wissenschaft legt Taylor (Anfänge der Cultur, deutsch Leipzig 1873, 1. B. S. 412) in den Worten nieder: „Die Behauptung, daß wirklich rohe Stämme ohne Religion existiren, obgleich sie theoretisch möglich und thatsächlich vielleicht wahr ist, kann sich doch bis jetzt nicht auf genügende Beweise stützen, wie wir sie für so ausnahmsweise Verhältnisse zu verlangen berechtigt sind. Es ist gar nicht so ungewöhnlich, daß ein Schriftsteller, der in allgemeinen Ausdrücken erklärt, bei dem und dem wilden Volke fänden sich durchaus keine religiösen Erscheinungen, selbst durch die Thatsachen, die er erzählt, den Beweis beibringt, daß seine Äußerungen irre führen." Und Taylor unterläßt es nicht, seinen Worten durch reichliche Beibringung von Thatsachen den gehörigen Nachdruck zu verschaffen. Sogar Hellwald, einer der anti-

religiösesten Schriftsteller unserer Zeit, gesteht: „Gegen die Behauptungen von Reisenden, daß ein Volk keine Religion habe, muß sich in der That Jeder mit doppelter Vorsicht waffnen“ [1] (Culturgeschichte, Augsburg 1875, S. 24).

Die neuesten Forschungen bestätigen also den Ausspruch Cicero's, daß es kein Volk gäbe, welches nicht eine Gottheit erkenne; sie bestätigen, was die alten christlichen Schriftsteller, welche, mitten unter Heiden lebend, einstimmig bezeugen, daß die Gotteserkenntniß sich in der Regel bei allen Menschen vorfindet. Tertullian (Apolog. lib. 2. c. 17) wirft den Heiden vor, daß sie den wahren Gott nicht verehren wollen, den sie doch selber in vielen Lagen des Lebens unwillkürlich bekennen. In Überraschungen, bei Gelobungen und Verwünschungen, besonders aber in der Noth, riefen sie nicht Jupiter, Mars, Minerva an, sondern sprächen wie die Christen: Hilf Gott! Großer Gott! Gott sieht Alles! Gott wird vergelten! Hier ist es, wo Tertullian ausruft: O testimonium animae naturaliter christianae! Das „Zeugniß der Seele“ schien ihm so interessant, daß er dasselbe in einer besonderen Abhandlung ausführlich darlegte. Wie Tertullian, so sprechen die andern Kirchenschriftsteller [2]. Sie alle nennen „das die große Sünde der Heidenwelt, den nicht anzuerkennen, den nicht zu erkennen ihr unmöglich sei“. Namentlich zeigt Clemens von Alexandrien, der mit dem Leben und der Literatur der Heiden sehr vertraut war, aus vielen heidnischen Schriftstellern, daß nicht bloß die griechischen Weltweisen „dem unsichtbaren, alleinigen, mächtigsten und weisesten Urheber alles Besten und Schönsten Vorsehung beilegten“, sondern eben diese Erkenntniß, wenn gleich minder ausgebildet, in allen Klassen der menschlichen Gesellschaft und unter den Völkern aller Zonen verbreitet sei (Strom. V. c. 14. Edit. Potter, p. 729).

Die jetzige Zeit übertrifft alle vorausgegangenen an tendenziösem Niederhalten der Wahrheit (qui veritatem Dei in injustitia detinent, wie sich der Apostel ausdrückt) bei weitem. Und dennoch ist das testimonium animae nicht verstummt. D. F. Strauß sprach am Grabe seines Bruders von der

---

[1] Übrigens möchten wir mit P. Kleutgen (Philos. d. Vorz. n. 934) betonen, daß es durchaus nicht von Belang wäre, wenn auch einzelne verwilderte Volksstämme gefunden würden, bei denen sich keine Spur von Gottesverehrung nachweisen ließe. Aus Krüppeln beurtheilt man nicht das Normale. „Die vernünftige Natur des Menschen offenbart sich in der großen Mehrheit der wenigstens einigermaßen gebildeten Menschheit, und nicht in einzelnen Horden von Barbaren, die auch in jeder andern Hinsicht unentwickelt, oder wie verkrüppelt und entartet sind. Dazu kommt, daß selbst diese Wilden, sobald sie nur anfangen gesittet zu werden, keine Wahrheit leichter auffassen und festhalten, als jene, daß ein höchstes Wesen über uns waltet, dem wir unser Dasein verdanken und Verehrung schulden.“ Schon der hl. Augustin erkannte Ausnahmen an: „Jene Wenigen, in denen die Natur gar zu sehr verdorben ist, ausgenommen, bekennt das ganze Menschengeschlecht Gott als den Urheber der Welt“ (In Joann. Tr. 106). Die Ausnahmen sind begreiflich, wenn man erwägt, daß die Gotteserkenntniß keine unmittelbare, schauende, sondern eine durch Nachdenken vermittelte ist.

[2] Ausführlich bei Kleutgen, Theol. d. Vorz. II. Bd. 2. Abth.

„höheren Hand", die diesem die Aufgabe seines Lebens gestellt habe; er forderte die Trauernden auf, „zu danken der höheren Fügung, die über uns waltet, die uns so vieles Gute geschenkt hat". Am Grabe eines Freundes lud er die Anwesenden ein, im Geiste mit dem Freunde durch's Leben zu wandeln, bis sie selbst „in das Geisterreich eingehen", wohin sie ihm jetzt mit Thränen nachblicken (Kleine Schriften von D. F. Strauß, 1866). Der krasse Materialismus eines Strauß vermochte es also nicht, die Stimme der natürlichen Gotteserkenntniß vollständig zu ersticken. Von A. Schopenhauer wird berichtet, er habe während seiner letzten Krankheit, von heftigen Schmerzen gefoltert, mehrmals ausgerufen: „O Gott, mein Gott!" Als ein Arzt ihn fragte: „Existirt denn noch ein Gott für Ihre Philosophie?" erwiederte er: „Sie reicht ohne Gott in den Schmerzen nicht aus; es soll damit, wenn ich wieder gesund bin, anders werden." (Zeit- und Lebensbilder, von J. Janssen, Freiburg 1875.)

In den Urkunden des christlichen Glaubens erscheint die Gotteserkenntniß genau in der eben beschriebenen Weise, nämlich als allgemein erreichbar, leicht faßlich und als ein wahres Erkennen Gottes aus der Schöpfung, also nicht als ein Gefühl. Im ersten Kapitel des Römerbriefes sagt der hl. Paulus, daß Gott den Menschen mit vollem Rechte zürne, weil sie die Erkenntniß des wahren Gottes böswillig niederhalten. Er stellt die Unwissenheit der Heiden als schuldvoll hin, weil sich Gott ihnen in seinen Werken geoffenbart und sie ihn auch in denselben erkannt, aber das Licht dieser Erkenntniß nicht benützt hätten. Die nämliche Lehre weist das 13. Kap. des Buches der Weisheit auf. Auch hier werden den Menschen, welche den einen wahren Gott nicht erkennen, herbe Vorwürfe gemacht, und zwar ausdrücklich darauf hin, daß Gottes Dasein, Macht, Größe aus seinen Werken, also durch schlußweißes Denken, zu erkennen sei. Ebenda heißt es, daß die Erkenntniß Gottes, welche die Schrift, um ihre Klarheit und Gewißheit auszudrücken, sogar ein Schauen nennt, ebenso leicht, ja noch leichter erworben werden könne, als die Erkenntniß der Natur, um deren Kräfte und Schönheit zu bewundern.

Nun kommen wir zur zweiten der beiden oben aufgestellten Fragen: Wenn auch Gotteserkenntniß vorhanden ist, was berechtigt, sie als Quelle der Religion auszugeben? Hier stoßen wir nun gerade auf den kritischsten Punkt in unserer ganzen Erörterung. Man sträubt sich nämlich mit aller Kraft gegen jeden organischen Zusammenhang zwischen Erkennen und Religion; man will nicht, daß klares Erkennen und festes Wissen als das psychologische Princip der echten Religion behauptet werde. Erkennen und Wissen hat, wie die Wahrheit,

ein unbeugsames, eisernes Element; es fügt sich nicht, man muß sich ihm fügen. Es hat den Charakter der Einzigkeit, Ausschließlichkeit, der Intoleranz gegen abweichende Behauptungen (die übrigens mit Toleranz, besser gesagt Liebe, gegen die andersdenkenden Menschen wohl vereinbar ist und nach christlichen Grundsätzen vereint werden muß). Die auf Erkenntniß und Wahrheit fußende Religion wird diese Ingredienzen in sich aufnehmen; das würde die absolut freie Bewegung im Leben einengen, und das will man eben nicht. Dieß der Grund, warum man die Berührungspunkte zwischen Wissen und Religion darauf beschränkt, daß letztere aus sich ihren Bedarf an Vorstellungen, Bildern, Idealen, die, weil sie der Erkenntniß analog sind, sich als „Religionswahrheiten" in Kurs setzen lassen, hervorsprudelt; und dann darauf, daß Religion ein Gegenstand sei, den die Gelehrten erforschen dürfen, gerade so, wie sie über Musik oder Geisteskrankheiten ihre Studien machen. Im Übrigen aber soll Religion von Wahrheit und Erkenntniß der Wirklichkeit durch eine bodenlose Kluft geschieden sein.

Wir Katholiken hingegen halten fest, daß die Religion — selbstverständlich unter Beihilfe der göttlichen Gnade — aus einer wahren, zuverlässigen Erkenntniß der übersinnlichen Wirklichkeit erstehen müsse. Und wahrlich, wer immer sich aus dem Nebel der Vorurtheile zu einem freien Geistesblick emporzuringen vermag, der wird sagen, daß wir Recht haben, so zu denken. Denn was wäre entgegengesetzten Falles Religion im Grunde anders, als widerliche Heuchelei, als die großartigste Irreleitung, welche die Weltgeschichte aufzuweisen hätte, oder auch wohl eine bloße Faxe zum Zeitvertreib! Soll sie das nicht sein, so muß sie sich auf Wirkliches beziehen, muß Wahrheit zu ihrem Inhalt haben. Das hat sie aber nur, insofern sie im Erkennen oder Wissen wurzelt, d. h. in einem Act des Verstandes, womit dieser wirklich Vorhandenes ergreift. Eine Religion, welche darauf verzichtet, aus dem Erkennen und Wissen zu erstehen, präsentirt sich eben dadurch als Schauspielerin oder als Betrügerin.

Wir sehen uns außer Stande, die gläubigen Protestanten, welche die Religion auf einem „Gefühl Gottes" fußen lassen, vor dieser Anklage in Schutz zu nehmen. Denn abgesehen davon, daß das Gefühl Gottes jeder Thatsächlichkeit entbehrt, verbietet uns die uns von Gott gegebene Vernunft, uns von bloßen Gefühlen leiten zu lassen. Gefühl als Gefühl schützt nicht vor Irrthum; die Sicherheit, welche der Urheber unserer Natur für uns verordnet hat, kann nur unter Mithilfe der erkennenden

Vernunft zu Stande kommen. Deßhalb verlangt auch die heilige Schrift nachdrücklichst eine aus der Erkenntniß herfließende Religion. Eitel werden genannt (Buch der Weish. 13, 1) die Menschen, in denen Gottes Erkenntniß nicht ist. Derjenige, der gegen die Pharisäer so sehr die Nothwendigkeit praktischer Religiösität hervorhob, betonte wiederholt (Matth. 5, 19; 28, 20; vgl. Tit. 1, 9; 1 Petr. 3, 15) die Wichtigkeit des Lehrens. Er selbst erklärt, gekommen zu sein, um Zeugniß der Wahrheit zu geben (Joh. 18, 37); er legt sich wiederholt den Namen eines Lehrers bei, nennt sich das Licht der Welt u. s. w. Alles sinnlose Redeweisen, wenn nicht Erkenntniß die Wurzel zur Religion wäre [1]. Sicherlich hatten Jene die Religion im Sinne Schleiermachers, denen zum Vorwurfe gemacht wurde: „Ihr betet an, was ihr nicht kennet" (Joh. 4, 22).

Wie wäre es auch anders denkbar? Denn Religion ist ja die Hingabe des ganzen Menschen an Gott: der Mensch handelt aber nur insofern voll als Mensch, als er aus Erkenntniß handelt. Bis in die Wurzel des menschlichen Lebens, bis in den Verstand, die Vernunft hinein muß die Hingabe an Gott gehen.

Aber, so dürfte man vielleicht einwenden, verhält es sich auch so in der übernatürlichen Religion, wie wir sie im Christenthum zu üben haben? Wir antworten: An dem naturgemäßen Sachverhalt, wie er soeben skizzirt wurde, hat die Thatsache der übernatürlichen Offenbarung nichts ändern können. Gott der Allweise respectirt die Natur, welche sein Werk ist. So übervernünftig das Christenthum mit seinen Geheimnissen dem Wesen nach ist, es knüpft doch zuerst bei der Vernunft an. Mit einer rationellen Kenntnißnahme der Offenbarung muß der Anfang gemacht werden. Christus der Herr hat, wie aus der gesammten Darstellung in den Evangelien hervorgeht (man sehe z. B. Mark. 16, 16 ff., Hebr. 2, 1—5), dafür gesorgt, daß die Göttlichkeit seiner Sendung bewiesen werde. Die Unentschuldbarkeit der Ungläubigen findet er (Joh. 15, 22) darin, daß sie die Belehrungen abgewiesen hätten. Niemand kann, wie die katholische Kirche lehrt, einer positiven Offenbarung Glauben schenken, ohne für seine Person eine natürliche Gewißheit

[1] Sehr richtig hat Lactantius den Heiden das wahre Wesen der Religion vorgehalten: Et in colendo sapere debemus, id est scire, quid nobis et quomodo sit colendum, et in sapiendo colere, id est re et actu, quod scierimus implere . . . Idcirco et in sapientia religio et in religione sapientia est (Divin. institut. l. 4. c. 3, 4).

zu haben von jenen Wahrheiten, welche man in der Theologie die praeambula fidei nennt. Es muß ihm durch vernünftige Erkenntniß feststehen, daß Gott glaubwürdig ist und daß Gott etwas geoffenbart hat. Daher erscheint auch in der heiligen Schrift die von außen kommende Belehrung als ein Vorerforderniß des Glaubens: „Jeder, der den Namen des Herrn anruft, wird selig werden; wie nun werden sie anrufen, an den sie nicht glauben? wie aber werden sie glauben an den, von welchem sie nicht gehört haben? wie aber werden sie hören ohne Predigenden?“ (Röm. 10, 13. 14.) Es steht somit ohne Frage fest, daß die Religion aus einer vernünftigen Erkenntniß — selbstverständlich aus der Erkenntniß der Wahrheit, denn eine andere Erkenntniß gibt es ja nicht — hervorgehen muß. Mag auch ein anderes entscheidendes Moment in dem göttlichen Gnadenwirken liegen, welches die menschliche Thätigkeit leitet und erleichtert, mag auch ein instinktartiger Trieb, den man Gefühl, Bedürfniß nennen darf, zu der Aufnahme der religiösen Wahrheiten drängen, das Alles kann nichts daran ändern, daß die Religion aus fester Erkenntniß einer übersinnlichen Wirklichkeit hervorgehen muß; und zwar hervorgehen hauptsächlich als Pflicht, und nur nebenher als Befriedigung irgend eines subjectiven Gefühlsimpulses. Wir Christen, wir haben Religion, weil wir die der Religion zu Grunde liegenden Wahrheiten erkannt haben, weil wir es als unsere Pflicht erkennen, Religion zu haben.

2. Die Wurzel der Religion haben wir hiermit gesehen. Wir müssen uns jetzt vergegenwärtigen, wie aus dieser Wurzel sich die Religion erhebt.

Zu Anfang dieses Artikels sagten wir, auf die entsprechende Erkenntniß hin unterwerfe sich der Wille Gott dem Herrn, und in dieser Willensverfassung hätten wir bereits einen eigentlichen, und zwar den formellen Bestandtheil der Religion. Es wird nicht schwer sein, diesen Gedanken klarzustellen.

Indem nämlich der Mensch Gott, den Urgrund aller Dinge, erkennt, erkennt er sofort auch seine Abhängigkeit von demselben. Auch diese erkennt er als etwas objectiv Gegebenes, es ist also ein wirkliches Erkennen, nicht ein subjectives Fühlen. Zugleich erkennt er die ihn verpflichtende Nothwendigkeit, in ein jener Abhängigkeit entsprechendes Verhältniß zu treten. Er erfaßt diese Nothwendigkeit zunächst wiederum nicht als ein subjectives Bedürfniß, sondern als ein in der Natur der Dinge liegendes Gesetz. Er erkennt, daß es für ihn Pflicht ist, die

Abhängigkeit, welche in seinem *Sein* liegt, auch in seinem Gesammtverhalten mit freier Selbstbestimmung zum Ausdruck zu bringen, d. h. zu verherrlichen Gott seinen Urheber, zu verehren Gott den Allgewaltigen, zu dienen Gott dem obersten Herrn [1].

Nachdem nun das Alles dem menschlichen Erkennen in einer Weise nahegetreten ist, wie es der persönlichen Fähigkeit des Betreffenden entspricht, regt sich angesichts der erkannten Wahrheit das *Begehrungsvermögen*. Der Mensch erkennt, daß er jenen Wahrheiten gegenüber, die man als die Grundwahrheiten der Religion zu bezeichnen pflegt, nämlich Gott und Unsterblichkeit, nicht gleichgiltig bleiben kann; er sieht, daß die *Wahrheit* Ansprüche auf ihn erhebt, denen nachzukommen *Pflicht* ist. Von der andern Seite sieht er das Gebundensein, welches in der Unterordnung unter die Wahrheit liegt; ebenso die Schwierigkeiten, welche mit der Beachtung übersinnlicher Wahrheiten auf dem Gebiete der Sinnlichkeit verknüpft sind.

Auch hier fühlt sich der Mensch wohl wie durch einen geistigen Instinkt zur Ergreifung der Wahrheit hingedrängt. Denn was oben vom menschlichen Erkennen gesagt wurde, das gilt auch vom vernünftigen Begehren. Indem es nicht dieses oder jenes Gut zum Gegenstande hat, ist es dazu veranlagt, *Gott* zu wollen und alles Wollen und Nichtwollen der Dinge auf ihn zu beziehen. Auch steht nichts der Annahme im Wege, daß das menschliche Begehrungsvermögen durch eine *specielle Vorsehung* zur Ergreifung Gottes, seines eigentlichsten und höchsten Zieles, hingeleitet werde.

Aber das Alles ist nicht zu verwechseln mit dem *guten Wollen* selber, wodurch sich der Mensch freiwillig jenen erkannten Wahrheiten unterordnet. Und warum haben wir in der Fassung des Willens, der aus freien Stücken die erkannte Wahrheit sammt deren Consequenzen wegen ihrer Güte *will*, bereits einen inneren Bestandtheil der Religion selber, und zwar den formellen, gleichsam die Seele, den Lebenssaft der

---

[1] In der Auffrischung dieser religiösen Fundamentalerkenntnisse liegt der hauptsächlichste Werth der vielgerühmten und viel verschrieenen Exercitien des hl. Ignatius v. Loyola. Der Gedanke an die allseitige Abhängigkeit von Gott zieht sich wie ein rother Faden durch das ganze Büchlein. In der grundlegenden Betrachtung stellt es der Heilige als die Bestimmung des Menschen hin, daß er Gott dem Herrn, dessen Eigenthum er ist, zum Lobe gereiche, ihm Verehrung zolle und ihm diene. Und er gibt seinen „Übungen" den Abschluß in einem Ausdruck völligster Hingabe aller Fähigkeiten an Gott den Herrn.

Religion? Weil die Religion ja weiter nichts ist, als das durch den Willen zur Ausführung gebrachte richtige Verhältniß des Menschen zu Gott, als dem Urgrund und Endziel aller Dinge [1].

Das wesentlichste Moment in der Religion haben wir nun gesehen. Der Einfluß des soeben beschriebenen religiösen Wollens hat gleichsam ein Material zu bewältigen, zu durchdringen, religiös zu beleben. Zunächst zieht es in seinen Bereich den Verstand, das praktische Verhalten und jenes Wünschen, welches die nothwendige Folge unserer Hilfsbedürftigkeit ist; und dann macht es auch das „Gefühl", sowie die „Äußerlichkeiten", d. h. die äußere und sociale Seite des Menschenlebens religiös.

Unter dem Einfluß des Willens wird zuerst der *Verstand* dahin gebracht, daß er die *erkannte* Wahrheit auch *anerkenne*, ihr also jene Zustimmung entgegenbringe, die ihr gebührt. Es ist der Act, welcher in der christlichen Heilsordnung unter dem Namen *Glauben* bekannt ist. Hier, wo eine übernatürliche Offenbarung Gottes vorausgesetzt wird, tritt derselbe zum natürlichen Erkennen und Wissen von der Thatsache und Glaubwürdigkeit einer solchen Offenbarung hinzu als ein durch den Willen eingeleiteter Act der Verstandeszustimmung. Der Verstandesact ist eine ethische That, ist *Religion* eben vermöge des gottunterwürfigen *Willens* [2].

Der gottunterwürfige Wille dehnt sich aber dann weiter aus und umfaßt das ganze *Leben*. Und so haben wir als *zweites* Element die *Moralität*, d. h. die Beobachtung der von Gott gewollten Ordnung, wie sie in der äußern und innern Natur niedergelegt ist und durch das Gewissen geoffenbart wird. Moralität und Religion sind

---

[1] Wie der Leser sieht, nehmen wir das Wort hier nicht im scholastisch-theologischen Sinne als **virtus moralis, quâ Deo cultus debitus exhibetur**, sondern in dem allgemeinen Sinne, wie es jetzt üblich ist. Der katholische Katechismus antwortet auf die Frage: Was ist Religion? Religion ist die lebendige Verbindung des Menschen mit Gott, welche aus dem Glauben, der Liebe und der Gnade entspringt, und in der treuen Beobachtung der göttlichen Gebote sich bewährt.

[2] Mill glaubt einen Grund gegen die Glaubwürdigkeit der christlichen Offenbarung in der Thatsache zu entdecken, daß „die Tendenz, *nicht* an sie zu glauben, mit den wissenschaftlichen Kenntnissen und kritischen Fähigkeiten zu wachsen scheint" (Essay über d. Nützl. der Religion). Der englische Forscher hat keine Idee davon, daß die „Tendenz zu glauben" nicht sowohl von den „wissenschaftlichen Kenntnissen und kritischen Fähigkeiten", sondern von einem vorurtheilsfreien, für das Gute empfänglichen *Willen* bestimmt wird. Als einst das Heil der Welt erschien, sangen himmlische Chöre: „Frieden den Menschen, die eines guten Willens sind." Nach Mill hätten sie Frieden den Gelehrten und Kritikern verkündigen müssen.

dem Begriffe nach nicht das Nämliche, indem erstere das richtige Verhältniß unserer Handlungen zum Gesetz besagt, während Religiösität eine Beziehung auf Gott ausdrückt. Sie sind aber eng mit einander verbunden. Ohne Religion keine Moralität. Denn wer moralisch ist, der wird nach dem Rechtsgrundsatz: Jedem das Seine, es sich vor Allem angelegen sein lassen, sich selber als Eigenthum Gottes, und das Moralgesetz als den Ausdruck des göttlichen Willens anzuerkennen; er wird die Ausübung des Guten als Gehorsam gegen Gott, das Böse als Beleidigung Gottes auffassen, d. h. er wird religiös sein. Aber auch umgekehrt kann von Religion nur insofern die Rede sein, als Moralität vorhanden ist. Denn wer wirklich religiös ist, der wird zu allererst darauf Bedacht nehmen, den im Gesetze niedergelegten Willen Gottes zu erfüllen. Man lese nur das Sendschreiben des hl. Jakobus (insbesondere Jak. 1, 26. 27), den ersten Brief des hl. Johannes u. s. w., und man wird finden, wie sehr diese Seite der Religion im Wesen des Christenthums vorfindlich ist.

Zu diesen beiden Elementen gesellt sich als drittes die vertrauens- und liebevolle Hingabe an Gott, die sich vornehmlich darin bekundet, daß man seine Stütze, Hilfe, sein Heil und Glück in Gott sucht. Diese Seite der Religion ergibt sich aus der Erkenntniß unserer Abhängigkeit und Hilfsbedürftigkeit einerseits, und der göttlichen Gütigkeit und Liebe andererseits. Aber auch hier residirt die Religion in maßgebender Weise im Willen und nicht im Gefühl.

Erst als viertes Element der Religion können wir das religiöse Gefühl gelten lassen. Zunächst insofern es ein Rasten des Willens in der Religion ist.

In der Voraussetzung, daß der Mensch für Gott ist, hat der unreligiöse Wille keinen Halt, ist unstät und unbefriedigt, während mit der Religion Ruhe und Frieden in den Willen einzieht. Wie ein Edelstein in die für ihn angefertigte Einfassung, so paßt die Religion in den menschlichen Geist hinein. Nun aber ist zu beachten, daß das geistige Element im Menschen nicht getrennt existirt, sondern zugleich im Sinnlichen lebt und wirkt. Weil im Menschen höhere und niedere Fähigkeiten auf das Innigste verbunden und verschwistert sind, daher kommt es, daß auch jenes Befriedigt- beziehungsweise Nichtbefriedigtsein in das ganze Begehren und Fühlen des Menschen überfließt. Insofern ist es wahr, daß unser Gefühl nur in der Religion seine Befriedigung findet. Unter Gefühl versteht man alsdann den Zustand des ganzen mensch-

lichen Begehrungsvermögens bei erreichtem oder nicht erreichtem Gut, also nicht bloß den Zustand des rein vernünftigen Willens, sondern auch das Ergriffensein des sinnlichen Strebungsvermögens von der Richtung des Willens. Fehlt die Religion, dann ist's da drinnen öde und leer. Es mag sein, daß man das unbefriedigte Gefühl bei Mangel echter Religion durch falsche Surrogate für den Augenblick beschwichtigt, gerade so wie die erd-essenden Wilden ihren Hunger stillen, indem sie Erde verschlucken. Scheinbefriedigung! Nur die als wahr erkannte Religion vermag dem Menschen wahre Gefühlsbefriedigung zu bieten.

Mit der Befriedigung entsteht im Willen zugleich eine *Hinneigung* zu den religiösen Willensacten. Die häufige Wiederkehr der letztern bringt eine gewisse bleibende Willenslage hervor und haucht dem ganzen Willensleben eine besondere Stimmung ein. Auch diese Stimmung theilt sich allen andern Fähigkeiten, die ja mit dem Willen sympathisch verbunden sind, mit und bringt so das hervor, was man die *religiöse Gemüthsstimmung* zu nennen pflegt.

Das Gefühlsleben im Menschen hat aber noch eine dritte ganz andere Bedeutung, um derenwillen noch viel weniger die Rede davon sein kann, die Gefühle von der Religion ganz auszuschließen. Der menschliche Wille befindet sich nämlich unter einem bedeutsamen Einfluß der Gefühle, Affecte, Leidenschaften, der natürlichen und auch der erworbenen Neigungen und Triebe, kurz aller jener an sich blinden Gewalten, welche aus dem Gemüth, als dem tiefsten Grund des seelischen Lebens hervorkommen und als habituelle Gesinnung die ganze Lebensrichtung zu bestimmen pflegen. Das Gemüth und dessen Stimmung hat wohl eine physische Unterlage und ist insofern moralisch werthlos und ohne Verdienst vor Gott. Zum großen Theil ist es sogar dem Einfluß des Willens entzogen und hat also wie alles Physische nur die Bedeutung einer günstigen oder ungünstigen Disposition. Das Gemüth ist aber auch dem Willenseinflusse unterworfen; und weil es zum geistigen Wollen und Erkennen die intimsten Beziehungen unterhält, darum muß es mit in die Religion hineingezogen werden. Das Gemüth ist der Mensch, hier eint sich das Geistige und Sinnliche. Hier klingen geistige Strebungen und sinnliche Regungen in einander, sich gegenseitig hervorrufend, stützend, ergänzend, wenn sie analog sind; sich gegenseitig störend, hindernd, wenn sie verschieden sind. Was der Mensch bloß *versteht* und mit *Willensacten* ergreift, ist noch nicht sein volles Eigenthum; das wird es erst, wenn es das *Gemüth* ergriffen hat. Aus dem Gemüth stammt die

Innigkeit, Wärme, Begeisterung, welche unserm Denken Schwung und Nachdruck verleihen. Gerade die religiösen Erkenntnisse und Willensentschlüsse sind es, welche wegen ihres gewaltigen Inhaltes das ganze Gefühlsleben durchdringen und dort entweder große Hindernisse oder mächtige Unterstützung finden. Wie oft geht das Gemüth mit seinem machtvollen Wirken vor, wo das Denken zurückbleibt? wie oft nimmt es die entscheidenden Resultate im Leben für sich vorweg? Kurz das Gemüth ist die nächste Trägerin des menschlichen Lebens. Daraus ergibt sich, daß seine Bildung, Veredlung zur Religion gehört, nicht bloß als Erfolg der religiösen Willensfassung, sondern auch als eine Pflicht. Schon die Art und Weise, wie das Evangelium das „erste Gebot", das der Gottesliebe, ausdrückt, deutet darauf hin. Gegenwärtig ist es die Herz-Jesu-Andacht, welche gerade diese Seite des christlichen Lebens und die Herzensbildung in Pflege nimmt.

Zur Sache des Gemüthes macht man die Religion nicht durch Schwärmerei, Empfindelei, Fanatismus, sondern durch Pflege der wahrhaft religiösen Gefühle, d. h. jener Gemüthsbewegungen, welche den auf Gott und göttliche Dinge hingerichteten Willensentschlüssen entsprechen; ferner dadurch, daß man die verschiedenen Affecte (Selbstgefühl und Ehrfurcht, Gemüthsruhe und Unruhe, Scham, Reue, Rührung, Begeisterung, Liebe und Mitgefühl, Sehnsucht, Abscheu, Freude, Trauer, Zuversicht, Verzagung, Muth und Furcht, Zorn und Gleichmuth u. s. w.), sowie auch die verschiedenen Leidenschaften und Triebe nach Maßgabe der religiösen Wahrheit in Zucht nimmt, innerhalb der rechten Grenze hält und zur Erstrebung des von Gott Gewollten verwerthet.

Wie grundverschieden dieses unser religiöses Gefühl, welches in der Erkenntniß der Wahrheit wurzelt und dem von der Erkenntniß geleiteten Wollen sich unterordnet, von der Gefühlsreligion der modernen Zeit ist, braucht nicht des Weitern erörtert zu werden.

Unsere Darstellung des richtigen Religionsbegriffes wäre unvollständig, wenn wir nicht mit einem Wort eines fünften und letzten Elements gedächten, ohne welches die Religion nur krüppelhaft wäre. Die Religion als pflichtgemäße Hingabe des ganzen Menschen an Gott muß auch den äußern, den socialen Menschen betreffen. Eine wahre, echt-menschliche Religion ist nicht denkbar, ohne daß sie auch in äußern Cultübungen ihren entsprechenden Ausdruck suchte und fände. Und wie die verschiedenen profanen Veranlagungen und Ansprüche des Menschen naturnothwendig zu einem äußeren Gebilde, dem Staate, hin-

führen, so wächst sich mit der nämlichen Naturnothwendigkeit die Religion in einem äußern socialen Gebilde, der Kirche, aus. Es ist andererseits unbestreitbar, daß nicht bloß das äußere Verhalten des Einzelnen, sondern auch die socialen Veranstaltungen eine mächtige Rückwirkung auf die innere Gesinnung der Einzelnen ausüben. Dieser Einfluß ist in der Ordnung der Natur mit veranschlagt, insofern es sich darum handelt, dem Menschen eine genügende Stütze für sein ordnungsmäßiges Verhalten zu verschaffen. Dieß gilt auch für die Religion. Die Religion läßt sich nicht auf dem Gebiet der Innerlichkeit gegen das äußere und sociale abpfählen, ohne der Verkümmerung anheimzufallen. Innere Religion ohne äußere und sociale ist Unnatur, auf die Dauer eine Unmöglichkeit.

Die Religion in ihrer ganzen Entfaltung muß in dieser Weise den ganzen Menschen umspannen. Ist auch ihr Centrum im Willen, insofern der Wille die Hingabe an Gott anregt und befiehlt, so beschäftigt sie doch alle Fähigkeiten. Erkenntniß gibt der Religion ihr Object, das Gemüth bildet ihr Heim, in den religiösen „Äußerlichkeiten" findet sie ihren naturwüchsigen Ausdruck, ihre Stütze, ihr Symbol. Und doch ist die Religion vollkommen Eine, insofern alle Vermögen in einem Wesen der Seele wurzeln und auf ein Object, auf Gott, gerichtet werden.

Das ist Religion im herkömmlichen, christ-katholischen Sinne des Wortes.

In der modernen Cultur-Religion vermag man mit Mühe nur noch ein lappiges Überbleibsel jener wahren Religion zu erkennen. Wir sehen da die moderne Zeit in ihrer ganzen Armuth und Erbärmlichkeit, ein wahres Abbild des verlorenen Sohnes im ersten Stadium des Schweinehütens, wo ihm von dem ehemaligen Reichthum ein Fetzen geblieben ist, der ihn von seinen Pfleglingen nothdürftigst unterscheidet.

Die moderne Religion ist das Gegentheil der echten; man hat bloß den Namen behalten, um die Auflehnung gegen Gott darunter zu verbergen. Wir sehen da den klaffenden Abgrund, der die moderne Zeit vom Christenthum trennt, den Abgrund, über den keine Hand der Versöhnung hinüberreicht, man gebe denn den eigenen Standpunkt auf. Dieses Entweder — Oder zeigt uns, daß ein Christ, der Christ bleiben will, die moderne Religion mit allem, was die moderne Zeit darauf gebaut und daran geknüpft hat, als Confessionslosigkeit, Religionsgleichgültigkeit, moderne Toleranz, „Religionsfreiheit" und wie die gefälschte

Waare sonst heißen mag, unbedingt von der Hand zu weisen hat. Die Voraussetzungen sind bis in die tiefste Wurzel hinein verschieden.

Die Religion der modernen Culturfreunde ist eine Art von gerettetem Schein; eine Maske, hinter welche sich als echter Pharisäismus ein gotteslästerlicher Hochmuth, eine schrankenlose Unsittlichkeit versteckt; eine Grabestünche, welche den Moder eines religions- und sittenlosen Lebens bedecken soll. Das Urtheil über die modernen Pharisäer zu sprechen, überlassen wir dem, der für alle Zeiten seinen Abscheu gegen die Religionsmaskerade mit den Worten dokumentirte: „Schlangen- und Natterngezücht!" Uns kommt beim Gedanken an das gebildete Pharisäerthum von heute unwillkürlich ein Wort des verstorbenen Pater Roh in den Sinn: „Nein! dann doch noch lieber vierspännig zur Hölle fahren, als heucheln!"

T. Pesch S. J.

Altbabylonische Sagen.

1. Der Sagenkreis Izdubars.

Wir haben im Februarhefte des Jahrganges 1874 dieser Zeitschrift einer auf zwölf Tafeln niedergeschriebenen altchaldäischen Legendenfolge Erwähnung gethan, welche die Großthaten des mythischen Helden Izdubar feierte. Da seither manches neue Fragment gefunden, manches schon früher vorhandene richtiger oder auch vollständiger gelesen worden ist, so dürfte der Versuch, unsern Lesern diesen altchaldäischen Sagenkreis wenigstens in seinen allgemeinen Umrissen vor Augen zu führen, nicht mehr allzu gewagt erscheinen. Freilich ist der vorhandene Urtext immer noch viel zu lückenhaft, um eine fortlaufende Übersetzung zu ermöglichen, und ist derselbe überdieß — mit Ausnahme des die Sündfluth betreffenden Abschnittes — noch nicht veröffentlicht worden: wir sehen uns somit auf die von F. Lenormant [1] und namentlich von G. Smith [2] gebotene Über-

[1] Les premières civilisations. Paris 1874. t. II. p. 3 sqq.

[2] Assyrian discoveries, London 1875. p. 168 sqq.

setzung angewiesen. Hier mag die Zukunft Einzelnes zu verbessern finden, sie mag an der von diesen Gelehrten getroffenen Anordnung der einzelnen Fragmente etwas ändern, diese oder jene von ihnen zur Ausfüllung einer empfindlichen Lücke ersonnene Combination rectificiren: dieses Alles wird jedoch dem Zwecke, welchen wir gegenwärtig im Auge haben, keinen Eintrag thun. Wir wollen jene uralten Legenden ja nicht dem Wortlaute nach wiedergeben, bloß mit der Eigenart des altbabylonischen Epos — denn mit einem solchen haben wir es hier in der That zu thun — wollen wir den Leser bekannt machen und hiezu genügt das Material bereits in seiner jetzigen unfertigen Gestalt.

Den Hergang der epischen Handlung möchten wir in Kürze dahin zusammenfassen: Erzählung der Großthaten Izdubars und seines treuen Gefährten Heabani, welche zu dem Tode des Letzteren und der Erkrankung des Ersteren an einem aussatz-ähnlichen Übel führen; Izdubar, um seinem doppelten Leid Abhilfe zu schaffen, macht sich nach dem Orte auf, wo der Patriarch Chasisadra (Xisutrus) unsterblichen Lebens genießt; er erhält zwar unter dessen Vermittlung seine eigene Heilung durch das Wasser der Lebensquelle, nicht aber die Wiederbelebung Heabani's; doch wird des Letzteren Seele aus der Unterwelt erlöst und in den Wohnort der Seligen aufgenommen, während auf Erden sein Leichnam feierlich bestattet wird — also die Schlußhandlung derjenigen der Ilias vollkommen entsprechend. Die Abenteuer der Helden verrathen einen Hang zum Wunderbaren, kindisch Grotesken, wie er auch sonst einer in ihrer ersten Entwicklung begriffenen Dichtkunst eigen ist; sie enthalten jedoch die kostbarsten Aufschlüsse über Sitten, sowie über religiöse und andere Anschauungen jener frühen Epoche, und mehrfach den Kern *klassischer* Mythen und Vorstellungen, ein neuer Beweis für die schon wiederholt ausgesprochene Behauptung, daß die ersten Keime der klassischen Mythologie und Civilisation an den Ufern des Euphrat gesucht werden müssen. Beachtung verdient schließlich folgende Bemerkung G. Smiths (p. 222): „Im britischen Museum befinden sich Fragmente angeblich zur Zeit Izdubars verfaßter Inschriften, und ich denke, daß die von seiner Regierung erzählten Mythen und Wunder, so sehr sie auch die Unwissenheit und den Aberglauben jener Zeit verbürgen, doch keinen hinreichenden Grund abgeben, seine Regierung für ungeschichtlich anzusehen. H. Rawlinson hat die Ansicht ausgesprochen, daß die Izdubar-Legenden den Durchgang der Sonne durch die Zeichen des Thierkreises beschreiben: diese Ansicht entbehrt jeglicher Grundlage, sie steht im Wider-

spruch mit dem schlichten Ton der Erzählung. Die Geschichte Izdubars hat dichterische Ausschmückungen und auch Übertreibungen erfahren, sie ist gleich allen uralten Erzählungen reich an Wunderbarem; doch denke ich, daß ihr Wahrheit zu Grunde liegt und daß dieser Fürst wirklich regiert und das babylonische Reich gegründet hat." Der erwähnten Vermuthung Rawlinsons ist auch Lenormant (p. 67 sqq.), jedoch, wie uns scheint, gleichfalls ohne ausreichende Gründe beigetreten.

Die Lesung „Izdubar" für den Namen des Helden der Epopöe ist, wie bereits früher erwähnt, bloß provisorisch: der Name muß anders gelautet haben. Smith[1] neigt zu der Ansicht, daß derselbe „Nimrod" gelesen werden müsse: doch hat er den vollständigen Beweis hiefür noch nicht erbracht. Für die Identität von Nimrod und Izdubar spricht überdieß der Umstand, daß letzterer als König der Tetrapolis Babylon, Erech, Surippak und Nipur, gleichwie Nimrod als König der Tetrapolis Babel, Erech, Akkad und Chalanne erscheint; Nipur ist dem Talmud zufolge gleich Chalanne. Nebenbei sei hier erwähnt, daß A. H. Sayce[2] und J. Grivel[3] den Beweis geführt haben, Nimrod sei dem Namen wie den Attributen nach identisch mit Merodach, dem Nationalgotte der Babylonier, dem gewaltigen Krieger und Jäger, der da auszieht mit seinen vier göttlichen Hunden: Uccamu („Räuberich"), Acculu („Verschlinger"), Icsuda („Ergreifer") und Iltebu („Verzehrer"?) — der wilde Jäger, oder, wenn man lieber will, der Waidmann Orion.

Mit den Worten: „Die Wasser der (Lebens-) Quelle hat er gesehen, der Held Izdubar", weist die Erzählung gleich bei ihrem Beginne auf dasjenige Faktum hin, durch welches die ganze epische Entwicklung ihrem Abschlusse zugeführt wird, Izdubars Gang zu Chasisadra. Von den vier ersten Tafeln ist nur wenig mehr übrig. Jedenfalls gehört hierher, vielleicht sogar ziemlich an den Anfang, der Bericht von der Befreiung Heabani's aus der Höhle des Drachens. Izdubar hatte, so scheint es, einen Traum, den sollte ein erfahrener Traumdeuter ihm auslegen. Ein solcher war Heabani, doch ach! der befand sich in der Höhle eines Drachens. Wie war er dahin gekommen: durch Liebe, List oder Gewalt? hatte etwa das Ungeheuer böse Träume? Wir müssen ein für allemal den freundlichen Leser ersuchen, uns mit derartigen Fragen zu

[1] Transactions of the society of biblical archaeology, vol. III. p. 588.
[2] Transactions, vol. II. p. 243 sqq.
[3] Transactions, vol. III. p. 136 sqq.

verschonen. Die Antwort auf dieselben ist, wenn sie überhaupt jemals im Texte stand, in einer der zahlreichen Lacunen spurlos untergegangen. Wie nun dem Ungethüme beikommen? Ein Jägersmann Zaid (der „Jäger") hatte demselben schon wiederholt, jedoch vergebens aufgelauert: der Drache hatte, so scheint es, Unheil gewittert und war wohlweislich in seinem Schlupfwinkel verblieben. Jetzt wendet sich Zaid an Izdubar um Rath. Der heißt ihn zwei Frauen mit sich nehmen, sie vor die Höhle des Drachen hinführen, sich selbst aber zu verbergen: dann werde der Unhold, angelockt durch den Anblick der beiden wehrlosen Frauen, aus seinem Schlupfwinkel hervorbrechen und so sich bloßstellen. Zaid handelt der erhaltenen Weisung zufolge und erlegt am dritten Tage den Drachen. Mit Recht weist hier Lenormant auf die auffallende Übereinstimmung mit der Sage von Perseus und Andromeda hin. Die gleiche Sage taucht auch anderwärts, zwar mit veränderten Namen, jedoch stets mit gleichem Kerne auf. Nur ein Umstand erfährt durchgehends eine Modification. Die Person des Traumdeuters Heabani ist eine Babylon durchaus eigenthümliche Erscheinung, wo ja Träume und Traumdeuter eine so wichtige Rolle spielten (vgl. z. B. die Lebensgeschichte den Propheten Daniel). Bei andern Völkern war dem nicht so, und so verschwindet denn der Traumdeuter aus der Drachenhöhle und die Jungfrau selbst wird der unmittelbare Gegenstand des Befreiungsversuches; entweder handelt es sich dann um eine bestimmte vom Drachen in seiner Höhle gefangen gehaltene Jungfrau, oder um ein zu bestimmten Zeiten sich erneuerndes Jungfrauenopfer, welches die vom Ungethüme bedrohte Stadt oder Landschaft zu entrichten gezwungen ist und welchem der Held durch Erlegung des Drachens ein Ende macht; eine Heirath bringt dann wohl das Abenteuer zu würdigem Abschluß. Soweit indessen läßt es unser babylonischer Dichter nicht kommen. Nachdem der Drache erlegt ist, kömmt Heabani aus dem Drachenneste hervor, und Harimtu, eine der beiden Frauen, übernimmt es, ihn zur Reise nach Erech, wo sich Izdubar aufhält, zu bereden.

„Er (Heabani) wandte sich und setzte sich zu Harimtu's Füßen. Harimtu neigte ihr Angesicht und redete, seine Ohren aber hörten. Also sprach sie zu Heabani: ‚Heabani, du Göttergleicher, was weilest du unter Lindwürmern in der Wüste? Ich will dich mitnehmen in die Mitte des heiligen Erech, zum Tempel Elli-tarbusi, dem Wohnsitze Anu's und Istars, zum Wohnorte Izdubars, des gewaltigen Riesen. Einem Stiere gleich' (d. h. wie ein Stier über die Heerde) ‚sollst du herrschen

über die Fürsten.' Sie redete zu ihm und sprach diese Worte; seines Herzens Sinn wendete sie."

Heabani kommt nun nach Erech und wird der unzertrennliche Gefährte Izdubars. Von den Abenteuern, die sie vereint bestanden, ist uns leider das Wenigste erhalten: sie bewältigen Ninaru, sie treffen Humbaba, der in einem Fichtenwalde haust, erschlagen ihn und hauen ihm den Kopf ab. Alle Einzelnheiten fehlen hier. Die Abwesenheit der Helden scheint sich ein gewisser Belesu zu Nutzen gemacht zu haben, er griff das heilige Erech an und eroberte es. Leider ist auch hier wiederum der Text äußerst lückenhaft. Wir erfahren, daß Belesu die Stadt auch vom Flusse her mit Schiffen angriff; wir finden „Thränen" erwähnt, die wahrscheinlich vergossen, und „Eselinnen", die wahrscheinlich geraubt wurden.

„Wie Thiere fürchtete sich das Volk, wie Tauben trauerten die Sklaven. Die Götter des heiligen Erech verwandelten sich in Fliegen, sie verbargen sich unter der Gestalt von Heuschrecken(?); die Geister des heiligen Erech wurden zu Sikkim und zogen hinaus gleich Zabat-Fischen. Nicht vermochte die Stadt drei Jahre dem Feinde Widerstand zu leisten; niedergeworfen wurden die großen Thore und zu Boden getreten. Die Göttin Istar vermochte nicht vor ihren Feinden ihr Haupt zu erheben."

Sikkim ist eine uns unbekannte Thiergattung und Zabat ein Fisch. Die Zaghaftigkeit der Götter von Erech darf uns nach allem, was wir bereits aus der „Sündfluthsage der alten Chaldäer" von ihnen wissen, nicht befremden. Übrigens dürfte der Zug des Gemäldes, wie die Götter in Thiergestalt die bedrohte Stadt verlassen, keine ausschließliche Erfindung des babylonischen Epikers sein; etwas ganz Ähnliches konnte man im alten Ägypten erfahren: als einst Typhon, hieß es hier, das Land mit Krieg überzog, da verbargen sich die Götter unter Thiergestalt, um seinem Wüthen zu entgehen. Woher diese bizarre Vorstellung? etwa daher, daß man die Eroberung einer Stadt oder eines Landes erst dann für möglich hielt, wenn die Schutzgötter heimlich von dannen gezogen wären, und daß dann das abergläubische Volk sich einbildete, es zögen dieselben unter der Gestalt eben jener kleineren unfaßbaren Thiere hinweg, welche Luft und Wasser durchschwärmen?

Wieder unterbricht hier eine Lücke die Erzählung, welche wir erst mit dem Anfange der sechsten Tafel weiter zu verfolgen vermögen. Izdubar ist zurückgekehrt, er unternimmt die Wiedereroberung von Erech.

„.... Nicht achtet er Belesu. Wie ein Stier stieg er in's Land herauf, hinter ihm her. Er vernichtete ihn und zerstörte sein Andenken; erobert war das Land und eine andere Herrschaft richtete er auf: Izdubar selber setzte sich die Krone auf."

Eine etwas dunkle Seite der Erzählung bildet Izdubars Verhältniß zu Istar. Sie ist Göttin, wie es scheint die hauptsächlichste Schutzgottheit von Erech; sie ist unter den Gottheiten Babylons, was Aphrodite unter denjenigen Griechenlands ist, sie theilt auch ganz deren zweideutigen Charakter. Sie hat aber auch andererseits, gleich den homerischen Gottheiten, ganz menschliche Erlebnisse und geht ganz menschliche Verbindungen ein. Ihr Verhältniß zu Izdubar ist dasjenige der Aphrodite zu den Achäerhelden: Izdubar behandelt sie mit Kälte, ja Verachtung, er bekämpft und besiegt sie. Was wohl der letzte Grund seiner Abneigung gewesen sein mag, wissen wir noch nicht. Doch zurück zu unserer Erzählung. Möglicherweise hatte sich Istar nach der Einnahme von Erech mit Belesu befreundet; jetzt, wo sich das Glück gewendet hat, bietet sie Izdubar ihre Hand. Der Text fährt fort:

„Da er eine andere Herrschaft aufgerichtet hatte, da wendete die Fürstin Istar in Gnaden ihre Augen Izdubar zu und redete also: ‚Izdubar! sei du mein Gemahl. Dein Wort soll mich binden. Sei du mein Gatte und laß mich dein Weib sein. Einherfahren sollst du auf einem Wagen von Edelgestein und Gold — golden der Wagen, köstlich die Deichsel. Hinansteigen sollst du in Tagen großen Ruhmes zum Hause des Himmels' (d. i. Bit-Ani, der große pyramidale Tempel von Erech), ‚worin der heiligen Fichte[1] Holz sich befindet. Möge das Himmelshaus, bei deinem Einzuge vom Euphrat her, dir die Füße küssen. Mögen Könige, Fürsten und Edle dir unterthan sein, den Tribut der Berge und der Ebenen mögen sie dir bringen, Abgaben mögen sie dir entrichten. Mögen deine Rinder und deine Schafheerden Zwillinge tragen. Mögen lenksam sein deine Maulthiere, ... stark am Wagen, unermüdlich unter dem Joche. Mögest du keinen Nebenbuhler finden!'"

Nach einer größeren Lücke folgt die Antwort Izdubars: er weist das Anerbieten der Huldin mit dem Hinweise auf frühere Beweise ihrer Treulosigkeit zurück. Er wirft ihr vor ihre Untreue gegen Tammuz,

---

[1] Gemeint ist jedenfalls der heilige Baum (vgl. diese Zeitschrift 1873, V. S. 496 f.), den die Assyrologen in Ermangelung eines entsprechenderen Namens, nach der Ähnlichkeit seiner Frucht mit einem Fichtenzapfen, die „Fichte" nennen.

„dessen Mißgeschick Land um Land beklagt", — gegen den uns übrigens durchaus unbekannten Alalu-bitru, dem sie mit einem Schlage die Flügel zerbrochen: „er stand im Walde und klagte um seine Flügel", u. s. w. Dieses Sündenregister, welches allem Anscheine nach noch eine gute Anzahl Posten zählte, ist wie so manche andere Abschnitte stark beschädigt. Istar, durch diese Vorwürfe auf's Höchste erbittert, steigt zum Himmel empor, wo ihr Vater Anu und ihre Mutter Anunit thronen, sie klagt ihnen ihr Leid, gerade wie die griechischen Götter dem Vater Zeus, und fordert sie auf, sie zu rächen.

„Istar vernahm dieß und ergrimmte. Zum Himmel stieg sie hinan und kam in die Gegenwart ihres Vaters Anu; in die Gegenwart Anunits, ihrer Mutter, kam sie und sprach: ‚Vater! Izdubar haßt mich, Izdubar verachtet meine Schönheit, meine Anmuth und meine Reize....!'"

Diese Klage Istars bildet den Übergang zu einem neuen Abenteuer unseres Helden, zu Izdubars Kampf mit dem Flügelstiere. Mehrere Angaben über denselben entnehmen wir einem Berichte G. Smiths im Daily Telegraph, 20. September 1873. Anu, um seiner Tochter Genugthuung zu schaffen, bringt einen lebendigen Flügelstier hervor, eines jener Wunderwesen, deren Kolossalbilder die Eingänge asiatischer Paläste im Alterthum schmückten. Dieses Vorgehen des großen Gottes mag grotesk erscheinen, doch übersehe man nicht, daß sich in der klassischen Mythologie ganz analoge Vorgänge finden: man denke z. B. nur an den erymantischen Eber, den Minotaurus u. a. m. Nun entspinnt sich im Angesichte von Erech ein Kampf zwischen Izdubar und Heabani auf der einen und dem Flügelstiere auf der andern Seite. Mit 200 Kriegsleuten zieht Izdubar aus und erlegt glücklich das Wunderthier.

„Da stieg Istar hinan, oben auf die Ringmauer von Erech; sie riß die Zinnen herunter und sprach einen Fluch aus: ‚Fluch Izdubar, der hier wohnt, der den Flügelstier erlegt hat!' — Heabani vernahm, was Istar sagte. Er schnitt die Glieder des Flügelstieres in Stücke und schleuderte diese gegen Istar: ‚Ich erwiedere den Fluch,' rief er, ‚fassen will ich dich, und sowie ich hier den Fluch vernommen, so kehre ich ihn wider dich.' — Da rief Istar ihre Mägde, Samhati und Harimati, herbei und veranstaltete eine Klage über die Glieder des Flügelstieres. Izdubar hingegen rief seine Leute insgesammt herbei; das Gewicht seines" (d. i. des Flügelstieres) „Hornes hoben die jungen Männer auf: 30 Manas" (3—4 Centner) „wog es und war ganz

aus Marmelstein, die Spitze war abgebrochen; 6 Gur betrug die Masse insgesammt. Dem Schreine seines Gottes Sarturda weihete er es."

Heabani kehrt somit den von Istar ausgesprochenen Fluch wider diese selbst; das Entgegenschleudern der zerschnittenen Gliedmaßen des Stieres war jedenfalls dazu bestimmt, seinen Fluchworten eine magische Wirksamkeit zu verleihen. Ganz den gleichen Sinn hatte unmittelbar vorher das Herunterreißen der Mauerzinnen von Erech durch Istar. Die in den Keilschrifttexten erwähnten Naturproducte mit den uns bekannten zu identificiren, ist nicht immer leicht. Daß jedoch unter dem im Urtext hier erwähnten „weißen Steine" der Marmor zu verstehen sei, ward auf folgende interessante Weise ermittelt. König Sargon von Assyrien schrieb, wie er uns in seinen Inschriften erzählt, die auf die Gründung seiner neuen Hauptstadt Dur-Sargon bezüglichen Urkunden auf Tafeln von „Gold, Silber, Zinn, Blei, Kupfer, Weißstein und Glanzstein", und deponirte dieselben nach assyrischem Brauche in dem Fundamente seines Prachtbaues; hier fand dieselben V. Place in einem steinernen Behälter: es waren Tafeln aus Gold, Silber, Zinn, Blei, Kupfer, Marmor und Alabaster. Der „weiße Stein" ist offenbar der Marmor [1].

Die Erzählung schildert nunmehr Izdubars triumphirende Rückkehr nach Erech. Sodann „veranstaltete Izdubar in seinem Palaste ein Freudenfest. Nachts legten sich die Fürsten auf ihre Ruhebetten. Heabani legte sich nieder und schlief und träumte einen Traum. Darauf sprach Heabani und erzählte seinen Traum: zu Izdubar sprach er: —" hier ist die sechste Tafel zu Ende und die siebente Tafel ist spurlos verloren. Von der achten Tafel ist uns ein eben so dürftiges als schwer verständliches Fragment erhalten. Aus demselben geht hervor, daß „Izdubar von der Menschen verderbenden Göttin geschlagen wurde und Siechthum seine Glieder ergriff". Nach der ganzen Anlage der epischen Handlung wird unter der „Menschen verderbenden Göttin" wohl die beleidigte Istar oder wenigstens in ihrem Auftrage handelnd eine untergeordnete Gottheit zu verstehen sein. Izdubar sucht Rath bei Heabani; ein neuer Traum wird ihm zu Theil, derjenige wahrscheinlich, welcher ihn anweist, zu Chasisadra zu gehen, um von ihm das Mittel seiner Heilung zu erfragen. Schließlich berichtete diese Tafel noch von dem gewaltsamen Tode Heabani's, den zwei Wesen,

[1] Vgl. F. Lenormant: Essai de commentaire etc., p. 445, 448.

deren Natur vorderhand noch durchaus unbestimmbar ist, um's Leben bringen. Wohl mögen auch sie inspirante dea gehandelt haben.

Zu Anfang der neunten Tafel finden wir Izdubar in tiefer Trauer um den Verlust Heabani's; er faßt den Entschluß, den Rath Chasisadra's einzuholen, und macht sich auf den Weg.

„Um den Rath Chasisadra's, des Sohnes des Ubaratuta, einzuholen, machte ich mich auf den Weg und wohlgemuth kam ich gegen Nacht in die Nähe der Berge. Einen Traum schauete ich da und ich fürchtete mich. Denn ich war auf mein Angesicht niedergefallen und hatte zu" (dem Mondgotte) „Sin gebetet: da gelangte mein Flehen vor das Angesicht der Götter, sie sandten Frieden über mich und ließen mich ein Traumgesicht schauen."

Das Traumgesicht selbst fehlt. Träume, wie man sieht, und immer wieder Träume müssen die Verwicklungen lösen, welche die Muse unseres Epikers aus dem träumekundigen Euphratlande ersonnen hat. Der Traum scheint Izdubar zunächst darüber belehrt zu haben, bei wem er Näheres über den einzuschlagenden Weg erfragen könne. Auf seiner Wanderung gelangt er sodann zum Berge Mas, wo die drei Riesen hausen, „die Tag für Tag die aufgehende Sonne bewachen. Ihr Scheitel ragte in den Himmel hinein, unter der Unterwelt standen ihre Füße. Der erste Riese bewachte den Zugang: schrecklich wie Feuer war er, sein Anblick wie Tod, vor Furcht erzitterte der Wald. Bei ihrem Auf- und Niedergange bewachten sie die Sonne. Izdubar erblickte sie und Furcht und Schrecken kam über sein Angesicht. Doch faßte er Muth und trat vor sie hin. Der erste Riese fragte den dritten Riesen: ‚Wer kommt dort zu uns? Eines Gottes Glieder sind die Glieder seines Leibes.' Dem ersten Riesen erwiederte der dritte Riese: ‚Göttlich ist seine Gestalt, doch menschlich sein Werk (?).'" Darauf wendet sich der erste Riese an unsern Helden selbst, der den Zweck seiner Reise auseinandersetzt. Die Gefahren des Unternehmens, die Mittel der Ausführung werden besprochen; schließlich weist ihm der zweite Riese den Weg und Izdubar scheidet mit einem Dankgebete von ihnen.

Jetzt endlich tritt der Held den Gang zu Chasisadra an. Der Bericht befindet sich hier wiederum in einem trostlosen Zustande. Nach Smith führte der Weg durch neun verschiedene Regionen, in deren jeder ein neues Abenteuer zu bestehen war. Der Weg wird nach Kaspu (ungefähr 7 engliche Meilen) gemessen, er ist dunkel, lichtlos, nur die neunte Region macht hiervon eine Ausnahme: hier steht ein Wald,

dessen Bäume von Juwelen strahlen — ein Lieblingszug auch des jüngeren orientalischen Märchens. Einmal gelangt der Held an ein Thor, welches die Wächterin ihm zu öffnen sich weigert, durch das er sich indeß den Eingang erzwingt (zehnte Tafel). Sodann trifft er mit einem Schiffermann, Urbel, zusammen, der sich erbietet, ihn über das große Wasser zu Chasisadra zu fahren. Während nun beide wiederum durch neue Abenteuer hingehalten werden, wundert sich Chasisadra, der von ihrem Kommen unterrichtet zu sein scheint, über ihr langes Ausbleiben: „Chasisadra in weiter Ferne sann hin und her, er ging mit sich zu Rathe; so dachte er bei sich selbst: ‚Warum gelangt das Schiff nicht an das Gestade und kömmt nicht zu Ende die Reise? warum ist der Mann nicht zu mir gekommen? Mich wundert's, daß nicht (zum Gestade gelangt ist das Schiff); mich wundert's, daß nicht (zu Ende ist die Reise); mich wundert's, daß nicht (der Mann zu mir gekommen ist).“ Weiter gibt das Zusammentreffen mit einem Weibe Namens Mua dem Helden neuen Anlaß, seinen Klagen wegen des Verlustes Heabani's Luft zu machen, des Mannes, „der seinesgleichen im Lande nicht hatte“. Schließlich gelangt Izdubar zu Chasisadra.

Der Umstand, daß der Trauer Izdubars um Heabani wiederholt Erwähnung geschieht, sowie der weitere Umstand, daß das Schicksal der Seele Heabani's und seine Leichenfeier die ganze zwölfte Tafel ausfüllen, legt uns den Gedanken nahe, daß Izdubar bei seinem Gange zu Chasisadra einen doppelten Zweck verfolgte: einmal die eigene Heilung vom aussatzähnlichen Übel, das ihn befallen hatte, dann aber auch die Wiederbelebung des getödteten Freundes zu erwirken. Es ist dieß natürlich eine bloße Vermuthung. In dieser Voraussetzung nun wäre anzunehmen, daß zu Ende der zehnten Tafel zunächst Chasisadra's abschlägiger Bescheid auf die letztere Bitte zu lesen war, und wir möchten einen Hinweis auf die Unabänderlichkeit des einmal in Wirksamkeit getretenen Todesgesetzes in den Schlußworten dieser Tafel, die Chasisadra an den Helden richtet, finden: „Die Göttin Mamitu, die Bereiterin des Schicksals, hat jedem sein Schicksal zugemessen, Tod und Leben hat sie ihm zugemessen; der Sterbetag aber ist unbekannt.“ Nun erzählt Chasisadra, nach der Art und Weise, wie er zur Unsterblichkeit gelangt sei, gefragt, den Hergang der Sündfluth. Wir haben unsere Leser mit diesem Abschnitte bereits früher bekannt gemacht. Seither hat G. Smith [1] Text

[1] Transactions, vol. III. p. 530 sqq.

und Übersetzung in vervollständigter und verbesserter Gestalt veröffentlicht; indessen beziehen sich die Ergänzungen nur auf minder wichtige Einzelheiten und die Verbesserungen berühren in keiner Weise das Wesen der Übersetzung; wir finden uns somit nicht veranlaßt, hier noch einmal auf das bereits Gesagte zurückzukommen. Nur eine unserer damaligen Angaben bedarf der Berichtigung: der Dichter legt diesen Theil der Erzählung keineswegs, wie wir damals behaupteten (S. 121), dem Gefährten unseres Helden, Heabani, in den Mund; derselbe war dazumal bereits todt. Die Erzählung seiner Errettung aus der Sündfluth schließt Chasisadra mit folgenden Worten:

„Da sein Gericht vollendet war, trat Bel in die Mitte des Schiffes, er nahm mich bei der Hand und führte mich hinaus und ließ mich an meiner Seite meine Gattin hinausführen. Er entsühnte das Land und stiftete einen Bund und sprach folgenden Segensspruch im Angesichte Chasisadra's und des Volkes: ‚Wann Chasisadra, sein Weib und sein Volk hinweggenommen werden, um den Göttern gleich zu sein, dann soll Chasisadra an einem fernen Orte, am Ausflusse der Ströme' (im Paradiese?) ‚wohnen.' — Sie (die Götter) haben mich hinweggenommen und ließen mich wohnen an einem fernen Orte, am Ausflusse der Ströme. Was nun aber dich betrifft, den die Götter gleichfalls erwählt haben, so möge zur Wiederherstellung deiner Gesundheit, wie du sie suchest und verlangest, Folgendes sechs Tage und sieben Nächte lang geschehen."

Izdubar wird somit die erbetene Heilung gewährt. Schade, daß das nun folgende Recept für uns schlechthin unverständlich ist! Jedenfalls entsprach es dem Charakter der gesammten altchaldäischen Therapeutik, welche jede Krankheit als die Wirkung einer übelwollenden Gottheit, häufig sogar als Possession seitens der personifizirten Krankheit betrachtete und folgerichtig als ihres Hauptmittels sich der Beschwörung des den Patienten quälenden Geistes bediente. Kenntniß der wider die verschiedenen Krankheiten anzuwendenden Exorcismen that vor allem Anderen dem Arzte Noth; die gleichzeitige Anwendung des äußerlichen, oft durch die Erfahrung empfohlenen, oft aber auch lächerlich abergläubischen Mittels bildete bloß die äußere Seite des Heilungsactes, gleichsam die Materie dieser sozusagen sacramentalen Handlung, welcher einzig in Kraft der begleitenden Beschwörungsformel Wirksamkeit zukam. In unserem Falle vollzieht übrigens, auf Chasisadra's Aufforderung, dessen Gattin den die Heilung bedingenden Ritus, welcher aus einer sieben-

fachen symbolischen Handlung, die jedoch die Heilung nicht sogleich unmittelbar zur Folge hatte, bestanden zu haben scheint.

„Zu Chasisadra in der Ferne sprach sein Weib: ‚Reinige ihn und entlasse ihn von hinnen. Möge er in Frieden den Weg heimgehen, den er gekommen. Oeffne ihm die große Pforte, daß er in Frieden in sein Land zurückkehre.' — Darauf erwiederte Chasisadra seinem Weibe: ‚Genesung der Menschen liegt dir am Herzen. Wohlan! dieses thue: seine Kurummat (?) lege auf sein Haupt.'"

Dankend scheidet Izdubar von seinem Wohlthäter, indem er noch zuletzt an ihn die Frage stellt: „Chasisadra, können wir denn nicht zu dir hinüberkommen?" Von der Antwort des Patriarchen sind kaum ein paar Worte übrig: jedenfalls ward dem strebsamen Helden bedeutet, daß die Gabe der Unsterblichkeit nicht Jedermanns Sache sei. Dafür wendet sich der Patriarch an den Fährmann Urbel, der den Helden zur Lebensquelle bringen und da dessen Heilung vollenden soll.

„Chasisadra sprach zum Bootsmanne Urbel: ‚Urbel! ... der Mann, den du begleitest, Siechthum hat seinen Körper ergriffen, Krankheit hat die Kraft seiner Glieder verzehrt. Nimm ihn, Urbel, daß er gereinigt werde; möge sein Siechthum im Wasser zu Schönheit gereinigt werden, möge er seine Krankheit von sich werfen und die See sie fortspülen, möge Gesundheit seine Haut bedecken, möge ihm wiedergegeben werden sein Haupthaar .... auf daß er in sein Land heimkehren und den Weg zurückgehen könne ....' Urbel nahm ihn, auf daß er gereinigt würde; gereinigt ward im Wasser sein Siechthum zu Schönheit, seine Krankheit warf er von sich und die See spülte sie fort, Gesundheit bedeckte seine Haut, wieder kehrte sein Haupthaar .... daß er heimkehren möge in sein Land und seinen Weg zurückgehen könne.... Izdubar und Urbel fuhren in ihrem Schiffe zur Stelle zurück (?); da sprach zu Chasisadra in der Ferne dessen Weib: ‚Izdubar scheidet befriedigt von hinnen, vollbracht hat er, was du ihm aufgetragen, er geht heim in sein Land....' Chasisadra sprach alsdann zu Izdubar: ‚Izdubar! befriedigt scheidest du von hinnen; was ich dir aufgetragen, hast du vollbracht; du gehst heim in dein Land. Dir, Izdubar, ward offenbar das verborgene Werk und der Götter Gericht ward dir kund gethan'" (d. i. die Erzählung von der Sündfluth). „Möge das Andenken dieser Erzählung wie .... wie der Anblick von .... sein. Sollte den Bericht Jemandes Hand zerstören (über den möge Unglück hereinbrechen)."

Chasisadra, gleich allen anderen Königen des Euphrat-Tigris-Landes,

ist darauf bedacht, den Ruhm seiner Erlebnisse zu verewigen; er trägt daher Izdubar auf, den Bericht sowohl von der Sündfluth, als von seiner durch ihn erlangten Heilung auf Steinplatten niederzuschreiben und so der Nachwelt zu überliefern. Und wie sonst Könige alles erdenkliche Unheil auf das Haupt desjenigen herabbeschwören, der sich vermessen sollte, diese steinernen Urkunden zu vernichten und so das Andenken ihrer Thaten auszulöschen, so ähnlich Chasisadra. Izdubar entspricht der Aufforderung, er schafft große Steinplatten herbei und verzeichnet auf ihnen mit dem Meißel den verlangten Bericht. Diese Steinplatten nahm er wohl nicht mit nach Erech, sondern ließ sie unweit der Stätte seiner Zusammenkunft mit Chasisadra zurück. Dort wahrscheinlich hat sie der Dichter, von der Muse geführt, wieder aufgefunden und copirt und dorthin mögen ungläubige Leser sich getrost wenden. Nunmehr treten Izdubar und Urbel die Rückreise nach Erech an: der Weg wird auf 113 Kaspu (791 engl. Meilen) angegeben. Die elfte Tafel schließt, wie es scheint, mit einer Bemerkung, die Wiederherstellung der durch Istar früher beschädigten Stadtmauer von Erech betreffend.

Die zwölfte Tafel beschäftigt sich mit der Trauer um Heabani. Izdubar klagt um den verlorenen Gefährten und ladet die Städte seines Reiches: Babel, Kutha, Kisu, Hariskalamma, Erech, Nipur — im Texte standen ehedem noch andere Namen — zur Theilnahme an seiner Klage ein. Dieselbe gibt, so fragmentarisch sie ist, interessante Aufschlüsse über die Todtengebräuche der alten Chaldäer und ihre Anschauungen über das andere Leben.

„.... Am leckern Male hast du nicht Theil; zur Versammlung ruft man dich nicht; nicht hebst du von der Erde den Bogen auf, wenn auch, was der Bogen treffen sollte, dich umgibt; nicht ergreifst du mit der Hand die Keule, dein spottet die Beute; nicht trägst du an deinen Füßen Sandalen; nicht streckest du Erschlagene zu Boden. Dein Weib, so du es liebst, küssest du nicht; dein Weib, so du ihm zürnst, schlägst du nicht. Dein Kind, so du es liebest, küssest du nicht; dein Kind, so du ihm zürnst, schlägst du nicht. Die Arme der Erde halten dich umfangen — o Finsterniß! o Finsterniß, Ninazu's" (des Gottes der Unterwelt) „Mutter! o Finsterniß! — ihre" (der Erde) „edle Gestalt umhüllt dich wie ein Mantel, du ruhst ihr zu Füßen."

Sodann folgt die Bitte um die Versetzung Heabani's aus der Unterwelt in's Reich der Seligen. Sie richtet sich, stets die gleichen Worte wiederholend, zuerst an den Gott Bel, dann an Sin und endlich

an Ao. Hervorgehoben wird jedesmal, daß Heabani weder durch Pest noch durch Fieber noch auch durch das Schwert hingerafft worden sei: diese drei Dinge mußten wohl den Zutritt zur Seligkeit erschweren, namentlich scheint der chaldäische Epiker keine Ahnung von dem „dulce et decorum est pro patria mori“ gehabt zu haben. Ao gewährt Erhörung: auf seinen Befehl „öffnet sich die Erde und der Geist Heabani's erhebt sich, einem Gefangenen gleich, von der Erde“.

„Bringe mich zurück,“ fleht der Geist nach einer längeren Unterbrechung, wahrscheinlich zu Ao, „bringe mich zurück von dem Hades, dem Lande, das ich verkostet, von dem Todtenreiche, dem Sitze des Gottes Irkalla, vom Hause, aus dem man nicht zurückkehrt, vom Wege, den man nie zurückgeht, von dem Orte, wo man nach dem Lichte sich sehnt, dem Orte, wo Staub Nahrung ist und Lehm Speise ... wo man kein Licht sieht, sondern in Finsterniß wohnt — zu dem Orte der Seligen, wohin ich nun eingehen will, wo die mit Diademen geschmückt thronen, welche vor Alters die Erde beherrscht, denen die Götter Anu und Bel einen berühmten Namen gegeben haben; zu dem Orte, wo aus nie versiegendem Borne Wasser in Fülle hervorquillt; zu dem Orte der Seher, in den ich eingehen will, dem Orte der Fürsten und derer, die nicht besiegt wurden, dem Orte der Sänger und großen Helden, dem Orte der Ausleger, welche die Weisheit der großen Götter auslegten, dem Orte der Mächtigen, der Wohnung des Gottes Ner.“

Die Schlußzeilen der zwölften Tafel scheinen offenbar von der Leichenfeier Heabani's und dem folgenden Leichenmahle zu handeln:

„Sein Vater und seine Mutter stützen sein Haupt und über ihm weint sein Weib; seine Freunde liegen am Boden hingestreckt: du siehst es und ich sehe es. Unbedeckt liegt die Beute am Boden, nicht achtet man der Beute: du siehst es und ich sehe es. Hinterher kommen die erbeuteten Gefangenen. Speise ist aufgestellt in den Zelten und wird genossen. — Zwölfte Tafel der Izdubar-Legende. Getreue Abschrift von alter Urkunde.“

Soweit der Sagenkreis Izdubars. Gewiß, nicht Weniges in demselben erinnert an die Mythen von Hellas. Am nächsten dürfte wohl Izdubar dem Herakles entsprechen. Beider Leben ist eine Kette von Abenteuern, beide sind gewaltige Jäger, beide einer Göttin verfeindet, beide steigen zur Unterwelt hinab. Der Flügelstier könnte sein Seitenstück in der lernäischen Schlange oder dem nemäischen Löwen finden (übrigens rühmt sich Izdubar selbst in einem Fragmente, mit Heabani

Löwen erschlagen zu haben). Dem weisen Traumdeuter Heabani dürfte Chiron, der in der Arznei- und Sternkunde erfahrene Centaure, entsprechen. Doch mögen wir aus diesen Ähnlichkeits-Momenten noch keinen Schluß auf die ursprüngliche Identität des Herakles mit Izdubar herleiten. Ein solcher wäre, Angesichts der Mangelhaftigkeit der babylonischen Urkunde und der nicht zu verkennenden Unähnlichkeit beider Helden, in manchen anderen Punkten vorderhand noch allzu gewagt.

Schließlich sei noch erwähnt, daß Izdubar, in Erinnerung an seine wunderbare Heilung durch Chasisadra, als Nothhelfer in Krankheitsfällen Verehrung gefunden zu haben scheint. Folgendes ist der Anfang eines Gebetes zu Izdubar, um Heilung von Krankheit zu erflehen:

„Izdubar! Riesenkönig, Richter der Geister, erhabener Fürst, groß unter den Menschen, Eroberer der Welt, Beherrscher der Erde, Herr der niederen Welten, Göttern gleich dein Urtheil sprechender Richter: du vertheilest, du bestellest auf Erden; Richterspruch vollziehst du. Dein Richterspruch ist unwandelbar: kein anderer besteht vor ihm. Du nimmst hinweg, du schenkst, du urtheilest, du vertheilest, du ordnest. Samas hat Weisheit und Macht in deine Hand gegeben. Könige, Oberpriester und Fürsten werfen sich vor dir nieder. Du scheidest ihre Wege, du beugest ihre Macht. — Ich N. N., Sohn des N. N., den sein Gott N. N. und seine Göttin N. N. mit Krankheit geschlagen und im Gerichte heimgesucht haben — meine Stärke hat sich vor meinen Augen in Kraftlosigkeit verwandelt. Sprich ein Urtheil zu meinen Gunsten!" — Das Übrige fehlt.

2. Istars Höllenfahrt.

Wenn wir es im Sagenkreise Izdubars mit einem äußerst lückenhaften, zum größeren Theile noch unveröffentlichten Texte zu thun hatten, so gilt das gerade Gegentheil von einer anderen, verwandten babylonischen Sage, an welche wir nunmehr herantreten: Istars Höllenfahrt bildet eine größere, fortlaufende Dichtung und darf sich bereits einer bescheidenen Literatur rühmen. Den Text mit Übersetzung und Noten gab heraus H. Fox Talbot[1]; F. Lenormant veröffentlichte ebenfalls den Text, sowie einen Commentar und eine Übersetzung[2]; G. Smith

[1] Transactions, vol. II. p. 179 sqq. Vgl. dazu p. 346 sqq. und vol. III. p. 118 sqq., p. 357 sqq.; ferner Records of the past, vol. I. p. 141 sqq.

[2] Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne, I. p. 31 sqq., 80 sqq. Essai de commentaire etc., p. 458 sqq. Les premières civilisations, vol. II. p. 84 sqq.

lieferte eine Übersetzung im Daily Telegraph, 19. August 1873; E. Schraders Arbeit: „Die Höllenfahrt der Istar", Gießen 1874, war uns leider nicht zugänglich.

Der Gegenstand dieser Sage ist in Kürze folgender. Die Göttin Istar, wahrscheinlich von Schmerz um den ihr durch den Tod entrissenen Jüngling Tammuz bewältigt, steigt in die Unterwelt hinab. Indem sie durch die sieben Thore des Hades sich den Durchgang erzwingt, gelangt sie in die Gegenwart Ninkigals oder Allats, der Beherrscherin des Todtenreiches. Diese, ergrimmt ob so verwegenen Beginnens, läßt die Göttin durch Namtar, die personificirte Pest, an allen Gliedern mit Krankheit schlagen. Während sich nun dergestalt Istars Aufenthalt in der Unterwelt über die Maßen verlängert, geräth auf Erden in Folge ihrer Abwesenheit Handel und Wandel in's Stocken. Darob entsetzen sich die Götter, Ao jedoch weiß Rath. Er formt ein schattenhaftes Menschenbild; dieses soll vor die Königin der Unterwelt hintreten, deren Sinn durch Aussprechen der hochheiligen Götternamen umstimmen und so Istars Freilassung erwirken. Der Plan gelingt, und Istar, nachdem sie erst durch das Lebenswasser von der über sie verhängten Krankheit geheilt worden, scheidet aus dem Hades.

Der Text zerlegt sich in ziemlich ebenmäßige Verszeilen, deren jede selbst wieder in zwei, durch einen größeren Zwischenraum getrennte Vershälften zerfällt. Lenormant will Spuren von Assonanz beobachtet haben. Zwischen dieser Erzählung und der vorhin behandelten macht sich ein durchgreifender Unterschied fühlbar: während dort die mehrfach allerdings noch unsichere Verkettung der verschiedensten Abenteuer zu einer einheitlichen Handlung unsere Aufmerksamkeit fesselte, die Schilderung hingegen knapp, nicht selten mager blieb, rollt sich hier ein einziger einheitlicher Vorgang vor unseren Augen ab, dessen einzelne Phasen mit Sorgfalt und Ausführlichkeit, zuweilen sogar mit unläugbarer Meisterschaft gezeichnet sind. Die Schilderung des Todtenreiches, mit welcher die Erzählung anhebt, dürfte sich den entsprechenden Leistungen der klassischen Poesie ebenbürtig an die Seite stellen. Im Folgenden geht die Schilderung nahezu in den dramatischen Dialog über. Ja, es hat den Anschein, daß unsere Legende nebenbei auch in vollständig dialogisirter, vielleicht für die Aufführung in Tempeln bestimmter Form vorhanden war: wenigstens fand sich im britischen Museum ein Fragment eines anderen Exemplars derselben, worin die Beschreibung des Hades zu Anfang der Erzählung Istar selbst in den Mund gelegt wird. Auf

die Verwandtschaft mit anderen Göttersagen des Alterthums braucht hier wohl kaum aufmerksam gemacht zu werden, da diese von selbst in die Augen springt: wer sollte hier nicht an die um Kora bekümmerte Demeter, an die um Attys trauernde Cybele u. a. m. denken? Doch scheint hier die spätere, z. B. die griechische Sage einen Schritt nach vorwärts gethan zu haben. Sie setzt den Zweck der Höllenfahrt der Göttin in die Zurückführung des geraubten Lieblinges zur Oberwelt, ihr Aufenthalt in der Unterwelt wird gleich von vornherein als ein bloß vorübergehender angekündigt. Der babylonische Mythus weiß nichts davon, daß die Göttin zur Unterwelt hinabgestiegen sei, um Tammuz zum Leben zurückzuführen; vielmehr scheint es, daß sie, vor Schmerz auf ihre Unsterblichkeit verzichtend, in den Hades hinabsteigt, um mit ihm den Tod zu theilen, mit dem sie das Leben nun nimmermehr theilen kann. Doch genug der einleitenden Bemerkungen.

„Nach dem Lande ohne Veränderung, dem Orte ihres Verlangens hat Istar, die Tochter Sins, hingewendet ihren Sinn, hat die Tochter Sins gewendet ihren Sinn; nach dem Hause der Versammlung, dem Wohnsitze des Gottes Irkalla; nach dem Hause, so einen Eingang hat, aber keinen Ausgang, dem Wege, den man geht, aber nicht heimkehrt; nach dem Hause, dessen Bewohner es nach Licht verlangt; nach dem Hause, wo Staub ihre Speise und ihre Nahrung Lehm ist. Nicht sieht man dort Licht, in Finsterniß kauern sie. Geister — Vögeln gleich, schwirren ihre Flügel. Über dem Thore und dem Riegel lagert Staub!"

Ihren Grundzügen nach haben wir diese Beschreibung des Todtenreiches bereits in der zwölften Tafel der Izdubar-Legende gefunden; hier kehrt sie in reicherer Entfaltung wieder. — Mat-la-nakir, „das Land ohne Veränderung", ist stehende Benennung des Hades. Von Bit-Hedi, „Haus der Versammlung", leitet H. For Talbot wohl mit Recht das griechische „Hades" her, wie ja auch andere auf die Unterwelt bezügliche Eigennamen der griechischen Mythologie aus dem semitischen Sprachstamme herzuleiten sind. Beachtenswerth ist diese Bezeichnung „Haus der Versammlung" (d. h. wohin Alle versammelt werden) überdieß noch deßhalb, weil sie auch bei Job (XXX, 23) von der Unterwelt gebraucht wird. Ganz analog ist Is. XIV, 13 die Bezeichnung des Himmels als des „Berges der Versammlung". Der Gedanke, daß mit dem Eintritte in den Hades des Menschen Schicksal unwiederbringlich entschieden ist, beherrscht die ganze Schilderung, welche uns der chaldäische Dichter vom Todtenreiche gibt.

„Als Istar das Thor des Landes ohne Veränderung erreichte, redete sie zum Thorhüter das Wort: ‚O Hüter der Gewässer' (oder: des Einganges?), ‚öffne das Thor; thue auf dein Thor, daß ich eintrete. So du nicht öffnest dein Thor und mich nicht einlässest, will ich über das Thor herfallen, will ich brechen den Riegel, will ich herfallen über die Umwallung, will ich erzwingen den Eingang, will ich die Todten erwecken, daß sie die Lebenden verzehren; über die Lebenden will ich den Todten Gewalt geben.' Der Thorhüter öffnete seinen Mund und redete und sprach zur mächtigen Istar: ‚Gedulde dich, Herrin! sei ohne Sorgen. Ich will gehen, hievon die Königin Ninkigal zu verständigen.' Hinein ging der Thorhüter und sprach zu Ninkigal: ‚Dieses ist das Verlangen deiner Schwester Istar .....' Die Königin Ninkigal dieses vernahm; gleichwie Blumen, die gemäht sind, so erblaßte sie; wie ein Rohr zitterte sie. ‚Heilen will ich ihre Wuth,' sprach sie, ‚ein Ende machen ihrer Raserei ..... Geh', Thorhüter! öffne ihr das Thor, doch nehme ihr ab ihre Kleinodien, wie du es auch Anderen gethan (?).'"

Wir haben einen Theil der Rede Ninkigals (wörtlich: „Herrin des großen Landes"), dessen Übersetzung noch nicht gesichert ist, ausgelassen. In demselben scheint die Göttin ihrem Unwillen freien Lauf zu lassen; sie willigt ein, Istar in ihr Reich einzulassen, jedoch nur um sie den Qualen der Verdammten zu überantworten. Die Übersetzung ist um so schwieriger, als das Ende der Zeilen weggebrochen ist. Nach H. Fox Talbot wäre der Sinn der Stelle dieser: „Büßen soll sie für diese Unbill! Fache an verzehrende Flammen, zünde an flammendes Stroh! Möge ihr Antheil sein mit den Gatten, die ihre Gattinnen verließen! Möge ihr Antheil mit den Weibern sein, die sich von ihren Gatten trennten! Möge ihr Antheil mit den Jünglingen sein, die ein ehrloses Leben führten! Geh', Thorhüter" u. s. w.

„Ging der Thorhüter und öffnete das Thor. ‚Tritt ein, Beherrscherin von Tiggaba (Kutha)! dir ist's verstattet. Möge die Burg des Landes ohne Veränderung bei deinem Anblick sich freuen.' — Durch das *erste* Thor ließ er sie eintreten, und da sie hindurchging, ward ihr die hohe Tiara vom Haupte genommen. ‚Thorhüter! was nimmst du mir die hohe Tiara vom Haupte?' ‚Tritt ein, o Herrin, Ninkigal verlangt deine Kleinodien.' Durch das *zweite* Thor ließ er sie eintreten, und da sie hindurchging, wurden ihr die Ohrringe von den Ohren genommen. ‚Thorhüter! was nimmst du mir die Ohrringe von den Ohren?' ‚Tritt ein, o Herrin, Ninkigal verlangt deine Kleinodien.' Durch das

dritte Thor ließ er sie eintreten, und da sie hindurchging, wurden ihr die kostbaren Steine vom Halse genommen. ‚Thorhüter! was nimmst du mir die kostbaren Steine vom Halse?' ‚Tritt ein, o Herrin, Ninkigal verlangt deine Kleinodien.' Durch das vierte Thor ließ er sie eintreten, und da sie hindurchging, ward ihr genommen das Geschmeide von der Brust. ‚Thorhüter! was nimmst du mir das Geschmeide von der Brust?' ‚Tritt ein, o Herrin, Ninkigal verlangt deine Kleinodien.' Durch das fünfte Thor ließ er sie eintreten, und da sie hindurchging, ward ihr der Smaragdgürtel von den Lenden genommen. ‚Thorhüter! was nimmst du mir den Smaragdgürtel von den Lenden?' ‚Tritt ein, o Herrin, Ninkigal verlangt deine Kleinodien.' Durch das sechste Thor ließ er sie eintreten, und da sie hindurchging, wurden ihr die goldenen Ringe von Händen und Füßen genommen. ‚Thorhüter! was nimmst du mir die goldenen Ringe von Händen und Füßen?' ‚Tritt ein, o Herrin, Ninkigal verlangt deine Kleinodien.' Durch das siebente Thor ließ er sie eintreten, und da sie hindurchging, ward ihr der Mantel von den Schultern genommen (?). ‚Thorhüter! was nimmst du mir den Mantel von den Schultern?' ‚Tritt ein, o Herrin, Ninkigal verlangt deine Kleinodien.'"

Gewiß, häuft auch unser chaldäischer Dichter nicht so viele Schattengestalten, wie z. B. Virgil, um den Eingang der Unterwelt, so versteht er es doch, aus wenigen Elementen eine durch majestätische Einfachheit ergreifende Scene zusammenzusetzen: der Durchgang Istars durch die sieben Thore der Unterwelt liefert uns hievon eine Probe. Die successive Ablegung der einzelnen Theile ihres königlichen Schmuckes, vorab der Juwelen, deren Abnahme in genauer Reihenfolge von oben nach unten, von der Tiara bis zu den Ringen der Knöchel vor sich geht, veranschaulicht in sinniger Weise die wichtige Wahrheit, daß nichts von allen Gütern dieser Welt den Menschen über das Grab hinaus begleitet. In den vorhergehenden Worten Ninkigals, sowie auch in dem nächstfolgenden Vorgange liegt der Glaube an die Bestrafung der Bösen im anderen Leben ausgesprochen. Auch an ein seliges Jenseits glaubte man, wie aus der zwölften Tafel der Izdubar-Legende zur Genüge hervorgeht. Der Seele eines sterbenden Kranken wird folgender Segenswunsch nachgeschickt: „Möge sie einem Vogel gleich zum hohen Orte sich erheben! möge sie zurückkehren in die heiligen Hände ihres Gottes!" „Möge die Seele (des Dahingeschiedenen) leuchten wie Erz!" heißt es in einem anderen Texte,

„möge Samas diesem Manne Leben geben! möge Merodach, Ao's erstgeborner Sohn, ihm gewähren, in Seligkeit zu wohnen!" Der Sonnengott Samas führt die Titel „Richter der Menschen", „Richter Himmels und der Erde", „Bestrafer der Frevler", und zwar auch in solcher Verbindung, die auf das Jenseits hinweist. Für einen König, der die Tempel reichlich beschenkt hat, wird folgendes Gebet gesprochen: „Eine Menge der Tage, eine lange Reihe von Jahren, ein gewaltiges Schwert, ein langes Leben, lange Jahre des Ruhmes, Vorrang unter Königen gewähret dem Könige, meinem Herrn, der seinen Göttern so reiche Schenkungen gemacht hat. Möge er die großen, weiten Marken seines Reiches und seiner Herrschaft erweitern und ergänzen. Möge er als Oberherr, König und Beherrscher aller Könige zu grauen Haaren und zu einem hohen Alter gelangen. Nach dem Leben hienieden aber möge er wohnen in den Freuden des Silberberges [1], am himmlischen Hofe, der Wohnung der Glückseligkeit. Möge er im Lichte der seligen Gefilde ein ewiges, heiliges Leben leben in Gegenwart der Götter, welche Assyrien bewohnen."

Unsere Legende fährt also fort:

„Da nun Istar hinabgestiegen war in's Land ohne Veränderung, da sah Nirkigal sie und entbrannte wider sie. Istar ward verwirrt und verwünschte sich selbst. Nirkigal öffnete ihren Mund und redete; ihrem Diener Namtar (Personification der Pest) that sie ihren Willen kund: ‚Geh', Namtar!.... Mache Istar hervorbrechen ein Übel auf der Hand, ein Übel an den Augen, ein Übel an den Lenden, ein Übel an den Füßen, ein Übel auf dem Herzen, ein Übel am Kopfe.'"

Die Stelle, die wir zuletzt wiedergaben, ist im Texte beschädigt, das Ende der Zeilen ist weggebrochen: doch ist der Sinn klar. Wahrscheinlich waren die Worte „Mache Istar hervorbrechen" am Ende jeder einzelnen Zeile wiederholt. Schwieriger ist das Verständniß der nunmehr folgenden Zeilen. Zunächst wird die Verwirrung geschildert, welche in Folge des andauernden Ausbleibens Istars auf Erden um sich griff. Die Kunde hievon erreichte die Götter; weinend kommen der Sonnen- und der Mondgott zu Ao gegangen, klagen ihm ihren Kummer und fordern ihn auf, Abhilfe zu schaffen.

„Ao ersann in der Tiefe seines Herzens einen Plan; sie zu be-

[1] Diese Benennung scheint auf irgend ein Schneegebirge als den Olymp der alten Chaldäer hinzuweisen.

freien, formte er das Schattenbild eines Menschen. Gehe, sie zu befreien, o Phantom! am Eingang des Landes ohne Veränderung zeige dein Antlitz, und die sieben Thore des Landes ohne Veränderung werden sich vor dir aufthun. Möge Ninkigal dich sehen und deines Anblickes sich freuen. Möge ihr Herz sich beruhigen und ihr Groll sich legen. Sprich vor ihr aus den großen Gottesnamen."

Die nächstfolgende Stelle spottet vorderhand jeder zuverlässigen Auslegung. Die gebotenen Übersetzungen stimmen nicht einmal im Grundgedanken überein. Nach H. Fox Talbot und Lenormant erhielte das Phantom den weiteren Auftrag, vor Ninkigal allerlei Gaukelwerk zu vollführen, sei es um die Beherrscherin der Unterwelt heiter und gnädig zu stimmen, sei es um ihre Aufmerksamkeit von Istar abzulenken. In den folgenden neun Zeilen sehen sodann Lenormant und Smith einen gegen das Phantom gerichteten Wuthausbruch Ninkigals — aber dann war deren Aufmerksamkeit von Istar nicht abgelenkt, ihr Sinn nicht zur Milde gestimmt, folglich der Zweck der Sendung nicht erreicht; H. Fox Talbot hingegen legt jene neun Zeilen Ao in den Mund und findet in denselben die Erwähnung einer dem Phantom für den Fall des Gelingens seiner Sendung verheißenen Belohnung. Nach beiden Auffassungen ist der Übergang zu dem Folgenden schroff und unvermittelt. — Dahingegen ist vollkommen klar, was das „Aussprechen des großen Gottesnamens" bezweckt und warum Ao zu derselben des Phantoms bedarf. Eine Kraft, welcher selbst die Götter sich beugen müssen, wohnt nach chaldäischer Anschauung dem höchsten Namen, dem hochheiligen Gottesnamen, inne. Nicht als hätten die Chaldäer selbst diesen Namen gekannt und angewendet: wem es gelänge, diesen Namen zu erfahren, meinten sie, der würde eben dadurch mächtiger als die Götter selbst. Ao allein kennt ihn, höchstens seinem Sohne Silik-mulu-khi (einer alten Gottheit der Chaldäer, die später in Merodach aufging) theilt er ihn mit. Daher sehen wir denn auch so häufig die übrigen Götter — Istar, Samas, Sin u. a. — in schwierigen Anliegen um Rath und Hülfe zu Ao wandern. Diese unwiderstehliche Kraft des hochheiligen Namens also bietet Ao zur Befreiung Istars auf. Nun mochte es sich aber mit Ao's Würde nicht wohl vertragen, daß er selbst in die Unterwelt hinabstieg; daher bildete er, da er anderseits den hochheiligen Namen keinem andern lebenden Wesen mittheilen wollte, jenes Phantom, ein Mittelding zwischen Mensch und Schatten, das wohl gleich nach vollbrachtem Auftrage in Nichts zerrann. Wir wären darum

auch geneigt, in der oben besprochenen dunklen Stelle die Erwähnung nicht eines Gaukel-, sondern eines Wunderwerkes zu sehen, welches das Phantom zu vollerer Bekräftigung seiner Sendung zu wirken hatte.

Die nun folgende Stelle ist ihres Inhaltes wegen dunkel. Ninkigal hat offenbar in die Entlassung Istars eingewilligt. Die „Halle der Gerechtigkeit" mag das unzugänglichste Heiligthum des Palastes der Unterwelt gewesen sein und in ihr befand sich, wie es scheint, die Lebensquelle. Was das Auftreten des Genius Anunnak hier zu bedeuten hat, wissen wir nicht; möglicher Weise war er berufen, über Istar ein freisprechendes Urtheil auszusprechen. Gewiß ist, daß in seiner Gegenwart Wasser aus der Lebensquelle über Istar ausgegossen und sie so von der über sie verhängten Krankheit geheilt wurde. Majestätisch, wie sie gekommen, schreitet nun die Göttin zum Hades hinaus, indem sie an jedem einzelnen Thore denjenigen Theil ihres Schmuckes zurückerhält, welchen sie daselbst beim Eintritte abgelegt hatte. Die Stelle lautet:

„Ninkigal öffnete ihren Mund und redete, ihrem Diener Namtar gab sie einen Auftrag. ‚Geh', Namtar! richte her die Halle der Gerechtigkeit .... führe Anunnak heraus, daß er sich niedersetze auf den goldenen Thron; gieße Lebenswasser aus über Istar und entlasse sie aus meiner Wohnung.' — Hin ging Namtar und richtete her die Halle der Gerechtigkeit .... er führte Anunnak heraus, sich zu setzen auf den goldenen Thron, er goß über Istar Lebenswasser aus und entließ sie. Durch das erste Thor entließ er sie und gab ihr zurück den Mantel über ihre Schultern (?). Durch das zweite Thor entließ er sie und gab ihr zurück die Kleinodien ihrer Hände und Füße. Durch das dritte Thor entließ er sie und gab ihr zurück den Smaragdgürtel ihrer Lenden. Durch das vierte Thor entließ er sie und gab ihr zurück das Geschmeide ihrer Brust. Durch das fünfte Thor entließ er sie und gab ihr zurück die kostbaren Steine ihres Halses. Durch das sechste Thor entließ er sie und gab ihr zurück die Ohrringe ihrer Ohren. Durch das siebente Thor entließ er sie und gab ihr zurück die hohe Tiara ihres Hauptes."

Hiermit ist Istars Höllenfahrt zu Ende und hier wollen auch wir unsere Mittheilung altbabylonischer Sagen für dießmal abbrechen. Was sonst noch von verwandten Sagen bis zur Stunde entziffert worden ist, ist noch zu unvollständig, als daß es sich jetzt schon zur Besprechung eignete.

Fr. v. Hummelauer S. J.

Die Union von Brest.

Eine Episode des Kampfes zwischen Einheit und Schisma in der ruthenischen Kirche.

Zu dem Brautschmucke übernatürlicher Gaben, womit der Heiland der Welt die katholische Kirche herrlich und eines Gottmenschen würdig ausgestattet hat, daß man sie leicht als seine einzige und echte Braut erkennen könne, gehört die Einheit, das ungenähte Gewand, das auch seine Henker nicht zerreißen durften. Die Einheit verbindet die für alle Zeiten und Zonen gestiftete Kirche zu einem lebendigen Ganzen, zum mystischen Leibe ihres göttlichen Stifters; sie bewirkt, daß die Einzelkirchen, so sehr sie Raum und volksthümliche Eigenart trennen, doch nur Glieder der einen großen, christkatholischen Gemeinde bilden, deren Herz und Mittelpunkt Rom und der Nachfolger des hl. Petrus ist.

Diese katholische Einheit ist durch die Eine Lehr- und Hirtengewalt stets erkennbar, ganz besonders aber erstrahlt sie in den Zeiten der Leiden und Verfolgung durch die Alles umfassende Liebe. Da wenden sich alsbald alle lebendigen Glieder hilfreich und mitleidend dem um Christi willen leidenden und verfolgten Gliede zu. Nun gibt es aber ein Glied unserer heiligen katholischen Kirche, welches gerade um dieser katholischen Einheit willen seit nahezu zwei Jahrhunderten die Trübsale einer grimmigen Verfolgung, Grausamkeiten jeder Art, Verbannung und Blutgerichte zu erdulden hat, und welches durch schmählichen Verrath und offene Gewalt äußerlich fast ganz der Wuth eines übermächtigen Feindes zum Opfer fiel. Wir meinen die unirte ruthenische Kirche. Von ihren 12 Millionen Angehörigen, die sie vormals unter polnischer Regierung zählte, finden sich, nachdem vor Kurzem die Diöcese von Chelm und die Basilianergemeinde von Warschau gefallen sind, auf russischem Gebiete nur mehr Trümmer; man nahm dem Volke seine Priester, setzte an ihre Stelle feile Popen und betrachtet es nun officiell als „orthodox". Es ist himmelschreiend, was man in dem Zeitalter des liberalen Geistes gegen die Freiheit der persönlichen Überzeugung wagen darf! Bereits vor 40 Jahren sprach es Montalembert aus: Wenn eine Tänzerin von den Ufern der Newa hinweg nach Sibirien geschleppt würde — ein Schrei der Entrüstung erschallte durch die ganze „gebildete" Welt; wenn man aber katholische Bischöfe und Priester,

ja schwache Frauen und Kinder mit Knutenhieben zerfleischt, gebunden hinwegschleppt, oder kurzer Hand niederschießt, so findet man kein Wort des Mitleids oder der Mißbilligung. Was sind sie auch so fanatisch, ihre heiligste Überzeugung nicht dem Willen des Czaren opfern zu wollen!

Doch es ist nicht unsere Absicht, die neueste Verfolgung der ruthenisch-unirten Kirche, die von verschiedener Seite schon ausführlich geschildert wurde, hier darzustellen. Wir möchten vielmehr ihre ältere Geschichte, die nicht so allgemein bekannt sein dürfte, zum Gegenstande einiger Aufsätze wählen. Als Mittelpunkt dieses Stoffes wird sich uns am natürlichsten die Union von Brest bieten, und zudem gewähren ihre Vorgeschichte und endliche Begründung, ihre Vorkämpfer und Feinde für unsere Zeit ein ganz besonderes Interesse, da ja auch heute und unter unseren Augen derselbe Kampf entfesselt ist, der Kampf um die katholische Einheit, und laut genug das alte Feldgeschrei unserer Feinde ertönt: „Los von Rom!"

Als Hauptgewährsmann folgten wir bei unserer Arbeit, soweit die Quellen uns selbst nicht zugänglich waren, dem gelehrten Benedictiner Guépin, der in seinem umfangreichen Werke über den Martyrer der ruthenischen Union, den hl. Josaphat Kuncewicz[1], mit großem Fleiße und seltenem Glücke ein reiches Material zusammenstellte.

1. Die frühere Stellung der ruthenischen Kirche zu Rom und ihre inneren Verhältnisse vor dem Abschlusse der Union von Brest.

Die ersten christlichen Gemeinden unter den Slaven wurden fast spurlos von der Sturmfluth der Völkerwanderung hinweggefegt. Als endlich die Ruhe zur Noth wieder hergestellt war, sandte zu Anfang des 9. Jahrhunderts die lateinische wie die griechische Kirche zahlreiche Glaubensboten, um in den weiten Ländern zwischen der Wolga und der Elbe, zwischen dem baltischen und schwarzen Meere den in Trümmern liegenden Bau wieder aufzurichten. Unter diesen apostolischen Männern zeichneten sich Cyrillus und Methodius aus, das heilige Brüderpaar von Thessalonich, welche sich zuerst, um das Werk der Bekehrung in Mähren

[1] Saint Josaphat, Archevêque de Polock, Martyr de l'unité catholique, et l'église grecque unie en Pologne par le R. P. Alphonse Guépin, Bénedictin de la Congrégation de France. Poitiers, chez Oudin, 1874. 2 Bde.

zu fördern, der Landessprache bei der Liturgie bedienten und die heiligen Bücher in dieselbe übertrugen. Das war ein folgenreicher Schritt. Wie er einerseits die Bekehrung beschleunigte und so diesen beiden Heiligen den Namen „Apostel aller Slaven" verdiente, so bildete er andererseits eine bedenkliche Schranke, welche die neubekehrten Stämme von Rom und dem Abendlande abzuscheiden drohte. Gewiß bezweckten das diese Heiligen nicht; persönlich eilten sie nach Rom, um Nikolaus I., der soeben die Bulgaren in den Schooß der Kirche aufgenommen und väterlich belehrt hatte, die neugewonnene Heerde zuzuführen. Hadrian II., der inzwischen den Stuhl des hl. Petrus bestiegen hatte, nahm sie freundlich auf [1]; doch waren die Päpste von Anfang nicht ohne Besorgniß wegen der neuen liturgischen Sprache. Nach vorläufiger Prüfung und Gutheißung durch Hadrian II. kamen dessen Nachfolger wiederholt auf diese Angelegenheit zurück, und mehr als einmal mußte sich Methodius vor dem höchsten Richterstuhle der Christenheit hierüber verantworten, so namentlich unter Johann VIII., der die Neuerung Anfangs tadelte, später jedoch die Billigung Hadrians nicht widerrief.

Rom that Alles, damit das Band der katholischen Einheit um die neu gewonnenen Länder nicht zu lose geschlungen würde. Mähren, wo das Zugeständniß der slavischen Sprache mit der Zeit immer mehr beschränkt wurde, blieb denn auch stets vor dem unheilvollen Risse des Schisma's bewahrt; ebenso Böhmen und Polen, soweit die lateinische Sprache die Sprache des Gottesdienstes war. Weit gefährlicher gestaltete sich die Sache an der unteren Donau. Da verband sich mit der eigenen liturgischen Sprache, welche den Klerus von den Werken der griechischen wie der lateinischen Väter, diesen Goldgruben der kirchlichen Wissenschaft, abschnitt, der griechische Ritus und die Abhängigkeit von dem Patriarchensitze zu Konstantinopel. Nur mehr durch die bereits vergiftete Ader des byzantinischen Patriarchates strömten diesen neugegründeten Kirchen von dem Sitze des unfehlbaren Lehramtes die Lebenselemente zu und bald theilte sich ihnen der Haß der Griechen gegen die Lateiner mit. Gerade um jene Zeit ward zum ersten Male das bereits lockere Band der kirchlichen Einheit völlig zerrissen, da Michael III., der Trunkenbold, den hl. Ignatius vom Patriarchenstuhle stieß und an dessen Statt einen seiner Höflinge, den unseligen Photius [2], erhob, der sich offen von Rom und

[1] Vgl. diese Zeitschrift 1873, Bd. IV. S. 540 ff.

[2] Welchen historischen Werth die neulich von Dr. Blumenthal in's Deutsche

dem Abendlande lossagte. Mit Mühe wurde damals die kirchliche Einheit wieder hergestellt, aber kaum anderthalb Jahrhunderte später trennte ein neuer Bruch das Morgenland vom Abendlande.

Dieses verhängnißvolle Doppelerbe: der griechisch-slavische Ritus mit seiner abtrennenden, zu einer selbständigen Nationalkirche drängenden Tendenz und die äußere Abhängigkeit von Byzanz, wo in der Moderluft eines sittenlosen Hofes kirchliche Würde und kirchliche Freiheit längst erstorben waren, ging auch bei ihrer Gründung schon auf die ruthenische Kirche über.

Gegen Ende des 9. Jahrhunderts sollen, von dem Kaiser Basilius dem Macedonier gesandt, die ersten Glaubensboten zu den Slaven an den Ufern des Dnjeper gedrungen sein, wo sich kurz vorher (862) skandinavische Eroberer, Gefährten des Warägers Rurik, mitten unter den Besiegten niederließen, deren Sprache und Sitten annahmen und Mitbegründer des ruthenischen [1] Reiches wurden. Kiew machten sie zu ihrer Hauptstadt, und es behauptete diese Stelle, bis in späterer Zeit die Tochterstadt Moskau sich der Herrschaft bemächtigte. Nur langsam faßte das Christenthum in den wilden Herzen Wurzel; erst unter Wladimir dem „Apostolischen" wurde der Metropolitansitz Kiew gegründet, den Michael I., gesandt vom Patriarchen von Konstantinopel, Nikolaus Chrysoberga, als erster Oberhirte der Ruthenen im Jahre 990 bestieg [2]. Basilianermönche kamen und gründeten das berühmte Höhlenkloster am Ufer des Dnjeper, von dem aus langsam das Licht des Glaubens nach Norden und Osten hin vordrang. So entstand die ruthenische Kirchenprovinz, welche sich in der Folge über den heutigen Westen Rußlands

---

übertragene „Geschichte der Kirche Rußlands" des weiland russischen Erzbischofs von Tschernigow, Philaret, hat, geht schon daraus hervor, daß ein Mensch wie Photius, den doch die griechischen Väter des achten allgemeinen Concils selbst „einen Mann" nennen, „der, wie kein anderer, zur Verruchtheit geboren sei" (Mansi, XVI. p. 38 sq.), der „gottesfürchtige Patriarch", der „heilige" Photius gescholten wird. Natürlich — er hat das große Verdienst, die Einheit der Kirche zerrissen zu haben!

[1] Seitdem die Bewohner von Großrußland, die bis zum Ende des 18. Jahrhunderts Moskowiten genannt wurden, den älteren Namen Russen führen, ist es, namentlich mit Bezug auf die kirchliche Stellung, Sitte geworden, die älteren Stammgenossen in Kleinrußland, Weißrußland und Rothrußland nach dem latinisirten Namen Ruthenen zu heißen. Das skandinavische Rus und Rusi (lat. Russi [Rossi] oder Rutheni) bezeichnete früher gerade umgekehrt die heutigen Ruthenen im Gegensatze zu den Moskowiten.

[2] Kulczynski, Specimen Eccl. Ruthenicae. De Archiepiscopis Kioviensibus.

ausbreitete und die Provinzen von Nowgorod, Pskow, Witebsk, Mohilew, Smolensk, die Ukraine, Poltawa, Volhynien, Podolien, Lithauen nebst einem Theile von Galizien umfaßte.

Kaum ein halbes Jahrhundert nach der Errichtung des Metropolitansitzes von Kiew mußte die neue Kirchenprovinz die erste Probe der Treue gegen den Nachfolger des hl. Petrus bestehen. Im Jahre 1054 vollendete Michael Caerularius, unglücklichen Andenkens, das Werk des Verderbens, welches Photius einst unternommen hatte. Mit der Mutterkirche von Konstantinopel fielen die meisten Tochterkirchen und nach und nach das ganze Morgenland von Rom ab. Diesen ersten Sturm bestand die ruthenische Kirche; nach Kiew flüchteten die Legaten Leo' IX., nachdem sie zu Konstantinopel auf den Altar der Hagia Sophia mit den Worten: Videat Deus et judicet die Excommunicationsbulle gegen Caerularius und seine Sippe niedergelegt hatten. Bereits drei Jahre früher (1051), als durch den Tod des Metropoliten Theopemptus der Stuhl von Kiew erledigt war, sind die ruthenischen Bischöfe unabhängig von Byzanz zu einer Wahl zusammengetreten. Jaroslaw soll sie hiezu aufgefordert haben; überhaupt that dieser Großfürst, freilich auch aus politischen Gründen, Schritte, um die Ruthenen von den Griechen loszureißen, allein sie waren nicht energisch genug. Sein Sohn Jsäslaw wandte sich um Hilfe an den Papst und wollte aus der Hand Gregor' VII. sein Reich als Lehen des hl. Petrus empfangen. Während des 11. und vielleicht auch während des 12. Jahrhunderts wurde das Band der Einheit nicht gelöst, wenigstens nicht förmlich[1]. Aber dadurch, daß die Söhne Jaroslaws dem schismatischen Patriarchalsitze von Konstantinopel die Wahl ihrer Metropoliten überließen[2], war der Trennung Thür und Thor geöffnet. Dazu kam, daß der Unterschied der Sprache und des Ritus mehr noch als die weite

---

[1] Kulczynski (Specimen Eccl. Ruth.), der überhaupt kritischer Berichtigung bedarf, möchte gerne die Reihe der unirten ruthenischen Metropoliten bis auf Photius (1408) herabführen, geht aber hierin offenbar viel zu weit. Schon dadurch, daß die Russen Weihe und Sendung von den schismatischen Patriarchen von Konstantinopel annahmen und deren Jurisdiction anerkannten, waren sie *materiell* wenigstens aus der katholischen Einheit mit dem Abendlande geschieden. Schwer ist es zu sagen, wann auch *formell* das Schisma eintrat. Rom scheint etwa seit Anfang des 13. Jahrhunderts die ruthenische Kirchenprovinz als häretisch betrachtet zu haben; seit 1232 findet sich in den römischen Bischofslisten ein katholischer Bischof von Kiew i. p. i. (Le Quien, Oriens christianus, III. 1126—1130).

[2] Strahl, Beiträge zur russischen Kirchengesch. S. 119.

Entfernung jenen regen Verkehr mit dem Haupte der Kirche verhinderte, den wahres katholisches Leben erfordert. Doch fehlte es nicht an Männern guten Willens. Kulczynski erzählt[1], im Jahre 1146 sei ohne Wissen des griechischen Patriarchen auf einer ruthenischen Synode Clemens zum Metropoliten gewählt worden, und bei der Weihe habe man ihm das Haupt des hl. Papstes Clemens zum Zeichen der Unterwerfung unter den Nachfolger des hl. Petrus auf den Scheitel gelegt. Das war eine feierliche Erklärung in einem denkwürdigen Augenblicke; denn gerade damals (1147) wurde von Kiew aus, nachdem ruthenische Colonisten bis an die Wolga vorgedrungen waren und in langen Kämpfen die finnischen Stämme überwunden hatten, von Georg Dolgoruki der Grundstein von Moskau gelegt, von Moskau, das die geschworene Feindin der katholischen Einheit, die Burg des griechisch-slavischen Schisma's, die grimmige Verfolgerin seiner ruthenischen Mutterkirche werden sollte. Schon Dolgoruki's Sohn, Andreas Bogoluski, überlieferte Kiew der Plünderung (1169), und die späteren Czaren befolgten das Beispiel dieses Ahnherrn nur zu gut.

Inzwischen blieb Kiew die Metropole, der auch die neuen, nur schwierig bekehrten Stämme sich unterordneten. Schon damals mag, durch griechische Mönche eingeschleppt und großgezogen, unter den Popen und dem Volke der Haß gegen die Lateiner üppig gewuchert haben. Die von den Päpsten so sehr mißbilligte Eroberung Konstantinopels durch die lateinischen Kreuzfahrer und deren verhaßte Herrschaft am Bosporus gossen Öl in die Flamme der Zwietracht und machten die vielen Versuche des 13. Jahrhunderts, das Band der Einheit zwischen der ruthenischen Kirche und Rom enger zu schlingen, erfolglos. Umsonst richteten mehrere Päpste, Innocenz III., Honorius III., Gregor IX., Innocenz IV., wiederholt Schreiben an die ruthenischen Fürsten, umsonst wünschten diese selbst, namentlich die Großfürsten von Halicz, innigeren Anschluß an das Abendland: Alles scheiterte an dem Widerwillen gegen die Lateiner, der sich in den Niederungen der ruthenischen Kirche immer fester setzte. Nicht einmal die äußerste Noth vermochte etwas Bleibendes zu Stande zu bringen. Seit 1223 wälzten sich aus den Hochebenen Asiens unter dem gefürchteten Batu wieder ungezählte Mongolenhorden gegen das Abendland; ihr erster Schlag mußte die Ruthenen treffen, welche die Völkerscheide zwischen West und Ost bildeten. Ihre Fürsten ver-

[1] A. a. O.

einten sich Angesichts der Gefahr, die erste Waffenthat (1224) gelang; aber an der Kalka verloren sie eine blutige Schlacht (1225), wobei aus Kiew allein 10,000 Mann das Leben eingebüßt haben sollen. Da ging eine Gesandtschaft an Papst Honorius III. (1227), und als zehn Jahre später Batu wieder kam und Stadt um Stadt eroberte, als Moskau in Flammen aufging und Kiew in Trümmer sank, schickte Daniel Romanowicz abermals Gesandte an das zu Lyon um den Papst Innocenz IV. versammelte Concil, um Hilfe gegen die Tataren flehend und volle Anerkennung des Primates Petri versprechend. Ein Kreuzzug wurde gepredigt; der Papst bestätigte den Ruthenen das Vorrecht der eigenen liturgischen Sprache und ließ im Jahre 1253 durch seinen Gesandten Opiz die gewünschte Königskrone dem Fürsten Daniel überbringen, der die Trümmer des Reiches Wladimirs vereinigt und zu Halicz, in der neuen Hauptstadt, dem Metropoliten eine neue Residenz geschaffen hatte. Vor der Krönung leistete der Fürst dem Papste den Eid der Treue; aber diese Vereinigung hatte keinen Bestand, wie die Union der Griechen auf dem zweiten Lyoner Concil, weil sie mehr auf politischen Rücksichten als religiöser Überzeugung fußte, die vom Papste gehoffte Hilfe aber trotz aller Anstrengung von seiner Seite durch die traurigen Wirren der Hohenstaufen vereitelt wurde.

Es kamen nun trübe Zeiten über die ruthenische Kirche. Von Norden her drohten die heidnischen Letten; der Reihe nach wurden Polock, Witebsk, Smolensk, Slonim, Nowogrodek erobert; 1321 waren alle die kleinen Fürstenthümer, welche den Sturmlauf der Mongolen überdauert hatten, lithauisch und 1336 dehnte sich das Lettenreich vom baltischen bis zum schwarzen Meere aus. Schon 1319 machte Fürst Gedimin dem letzten Reste ruthenischer Herrlichkeit zu Kiew ein Ende. In Folge dessen siedelten die Metropoliten, die jetzt den Titel „von Kiew und ganz Rußland" annahmen, nach Moskau über und standen so dem Papste noch ferner, namentlich seit dem traurigen Exile von Avignon und dem abendländischen Schisma.

Und noch aus einem andern Grunde führte die lithauische Eroberung eine den Lateinern feindselige Stimmung herbei. Olgerd, der Sohn Gedimins, hatte sein Reich den Lateinern wie den Ruthenen gleichmäßig geöffnet, aber schon dessen Sohn Jagello, der sich mit der Polenkönigin Hedwig verband und so die Vereinigung Polens und Lithauens (1386) erzielte, nahm zugleich mit dem christlichen Glauben den lateinischen Ritus an. Die Vereinigung dieser beiden Völker und die Bildung

eines starken Reiches an den von den Türken gerade damals so sehr bedrohten Marken des Abendlandes war ein großes und glückliches Ereigniß. Nach dem Siege von Kossowa (1389) fielen Schlag auf Schlag die griechisch-slavischen Stämme der unteren Donau und der Balkanhalbinsel dem Halbmonde zur Beute. Dem setzte das starke Polenreich eine Schranke; aber nachtheilig wirkte andererseits der Umstand, daß die Ruthenen nun die Unterthanen eines lateinischen Fürsten waren. Als Unterworfene hatten sie keinen Theil an den Vorrechten der Letten und Polen; schon das mußte sie gegen ihre lateinischen Herren mißstimmen. Dazu vereitelten andere Mißhelligkeiten ein freundliches Einverständniß beider Riten. Schon früher waren lateinische Polen in die durch die Mongolenkriege entvölkerten Länderstrecken von Volhynien und Podolien bis zur Ukraine hin eingewandert und wohnten hin und wieder unter den Ruthenen zerstreut. Nachdem bereits im Jahre 1322 Johann XXII. an den Grenzen Rußlands, in Kaffa [1], einen lateinischen Bischofssitz gegründet hatte, dessen Gebiet sich von „Bulgarien bis zur Wolga und vom schwarzen Meere bis an das Land der Russen" erstrecken sollte, schuf nun Urban V. auf die Bitte Kasimirs des Großen für die Lateiner in Rußland ein Bisthum zu Halicz (1361). Gregor XI. machte es (1375) zur Metropole mit den Suffraganssitzen von Przemysl, Chelm und Wlodimir; Jagello fügte mit Billigung des apostolischen Stuhles noch die Bisthümer von Kiew und Kamieniec hinzu und verlegte den Metropolitansitz von Halicz nach Lemberg. Diese lateinische Kirchenprovinz, die sich in der ruthenischen bildete, wurde zudem fast ganz mit Gütern bedacht, welche vormals dem ruthenischen Klerus gehört hatten. Freilich wird es mit Billigung des apostolischen Stuhles geschehen sein, und verwendete man dazu meist Besitzungen zerstörter und verlassener Klöster; aber die Ruthenen sahen dieses Vorgehen doch als einen Raub ihres Eigenthums an. Noch viele andere Nergeleien kamen hinzu: Prozesse, die wohl nicht immer gerecht entschieden wurden, das größere Ansehen des lateinischen Klerus, an dessen Vorrechten die ruthenischen Wladiken (Bischöfe) keinen Theil hatten, mannigfache Zurücksetzungen und Demüthigungen. Und mehr noch als diese unglücklichen Reibereien die Hirten von dem Schritte der Vereinigung zurückhielten, stimmte der Unterschied des Ritus das Volk feindselig, das so zähe an den Äußerlichkeiten seines Gottesdienstes sich festklammerte, und dem fanatische Mönche aus dem griechischen Reiche jeden

[1] Raynald ad annum 1322. n. 45.

abweichenden Gebrauch der Lateiner als eine Ketzerei verschrieen. Das Alles machte eine Annäherung an Rom unmöglich, so sehr dieselbe einerseits die Königsfamilie, andererseits der fromme Metropolit Cyprian gewünscht haben soll. Er freilich, sowie sein Vorgänger, der hl. Alexis, den die unirte griechische Kirche mit Gutheißung der vom heiligen Stuhle bestätigten Synode von Samoisk auf ihren Altären verehrt, anerkannte den römischen Primat, wie ja auch im Jahre 1367 eine vorübergehende Unterwerfung der Patriarchen von Konstantinopel, Alexandrien und Jerusalem stattfand. Aber am Bosporus so wenig als am Dnjeper wollte die Union lebenskräftige Wurzeln fassen. Da führte ein fanatischer Schismatiker durch seine Excesse den Bruch mit Konstantinopel und Moskau herbei und drängte zu einer erneuten Union mit dem Papste. Seit 1408 saß der Grieche Photius auf dem Metropolitanstuhle der Ruthenen, plünderte den Schatz der hl. Sophia zu Kiew, erpreßte und verschleuderte das Einkommen der Kirche und verschleppte endlich den Ruthenen theure Heiligthümer und Kleinodien nach Griechenland [1]. Das war zu viel. Unter dem Schutze Alexander Witholds setzte am 15. December 1415 eine Synode den Unwürdigen feierlich ab und wählte an seiner Statt den Bulgaren Gregor Zamblack, der den Sitz von Kiew bestieg, während sich Photius zu Moskau in seiner Würde erhielt [2]. Am 19. Februar 1418 erschien der neue Metropolit, vom Paläologen Manuel II. und dem griechischen Patriarchen Joseph gesandt, an der Spitze von 19 Bischöfen auf dem Concil zu Constanz, um über die Union zu unterhandeln [3]. Wie und weßhalb sich diese Bestrebungen zerschlugen, ist nicht völlig bekannt.

Erst der zweite Nachfolger Gregors, der Metropolit Isidor, aus Thessalonich gebürtig und vormals Abt des hl. Demetrius zu Konstantinopel, hatte die Freude, seinen Sprengel mit dem Mittelpunkte der Einheit verbunden zu sehen. Dieser Mann gleicht einem freundlichen Sterne inmitten der trüben Zeit steten Schwankens und Irrens der

---

[1] Kulczynski, a. a. O.

[2] Daß Philaret auch diesem Photius die Ehrentitel „gelehrt und streng" verleiht, darf uns nicht wundern; sonderbarer ist es, daß Gregor Zamblack ebenfalls „gelehrt und edel" genannt wird. Vielleicht war aber dem russischen Geschichtschreiber der Eifer dieses Gegners des schismatischen Photius für die Union mit Rom unbekannt, wenigstens erwähnt er mit keinem Worte seiner Reise zu dem Concil von Constanz.

[3] Vgl. Hefele, Conciliengeschichte, VII. 342. Der dort genannte Erzbischof Georg von Kiew ist identisch mit Gregor Zamblack.

ruthenischen Kirche. Man wird uns daher erlauben, sein Lebensbild etwas vollständiger zu zeichnen, als dieser kurze Abriß des Verhältnisses der ruthenischen Kirche zum römischen Stuhl uns sonst gestatten würde.

Die Union, welche Michael Paläologus auf dem zweiten Concil zu Lyon geschlossen hatte, um seinen von inneren und äußeren Feinden erschütterten Thron durch den Anschluß an das Abendland zu stützen, war mit dem Tode dieses Kaisers zusammengebrochen (1281), und auch die übrigen Vereinigungen hatten nur kurzen Bestand. Jetzt, im Anfange des 15. Jahrhunderts, wo die heranwogenden Türken den letzten Rest byzantinischer Herrschaft und Herrlichkeit zu vernichten drohten, wandte der Paläologe Johann gleichfalls sein Auge hilfesuchend nach dem Westen. Nach verwickelten Verhandlungen wählte man zur Berathung der Union eine italienische Stadt, und Eugen IV. verlegte das Concil von Basel, dessen Majorität bereits den Pfad offener Auflehnung betreten hatte, nach Ferrara. Im Frühjahre 1438 war der griechische Kaiser, der Patriarch von Konstantinopel mit einer bedeutenden Zahl morgenländischer Oberhirten eingetroffen und am 18. August kam endlich auch an der Spitze eines glänzenden Gefolges der langersehnte Metropolit von Kiew, der den Patriarchen von Antiochien zu vertreten hatte.

Bei den schwierigen Verhandlungen über das „Filioque" zeichnete sich Isidor neben Bessarion in ganz besonderer Weise aus, so daß ihm ein hervorragender Antheil des glücklichen Erfolges gebührt. Am 6. Juli 1439 kam zu Florenz die Union endlich zu Stande. Groß war der Jubel aller Gutgesinnten über dieses freudige Ereigniß; er spricht sich klar aus in dem Eingange des Unionsdecretes: Laetentur coeli [1]: „Es freue sich der Himmel und es jauchze die Erde, denn hinweggenommen ist die Scheidewand, welche die abendländische und morgenländische Kirche trennte; Friede und Eintracht sind zurückgekehrt, indem Christus, der Eckstein, der beide geeinigt hat, beide mit dem festesten Bande des Friedens verknüpft, durch die Liebe ewiger Einigung sie verbindet und zusammenhält."

Der Erzbischof von Kiew hatte sich so sehr und so ohne alle Menschenfurcht für das Werk des Friedens bemüht, daß ihm wie der Haß aller Feinde der Union, so die ganz besondere Hochschätzung des Papstes und aller Gutgesinnten in reichem Maße zu Theil wurde. Syropolus und der russische Mönch Simeon von Susdal beschuldigten ihn schon damals

[1] Harduin, IX. 991.

offen der Fälschung und Bestechlichkeit[1]. Eugen IV. aber bekleidete Bessarion und Isidor mit dem römischen Purpur und ernannte den Letzteren zu seinem legatus a latere und zum Verkündiger der hl. Union für alle griechisch-slavischen Stämme. Der neue Kardinal beeilte sich, dieser schwierigen Aufgabe zu entsprechen. Bald finden wir ihn zu Ofen, dann zu Sandek, zu Krakau, wo er vom lateinischen Klerus und Adel mit Jubel empfangen zum Zeichen der vollzogenen Einigung in slavischer Sprache das heilige Opfer in der Kathedrale feierte. Und weiter zog er durch Polen und Lithauen nach seinem Metropolitansitze Kiew, überall zum Frieden und zur Freude auffordernd: „Daß alle Christen, Lateiner und Griechen, Ruthenen, Serben und Walachen, wessen Stammes sie auch seien, diese heilige Union voll Freuden und Ehrfurcht annehmen sollen." Dann überschritt der unerschrockene Vorkämpfer der christlichen Einheit den Dnjeper, um auch in Moskau das Decret von Florenz zu verkünden.

Moskau mit seinem ausgedehnten Reiche war nicht wie Kleinrußland von den lettischen Fürsten unterjocht worden; dafür hatte es unter der langen Mongolenherrschaft seinen eigenthümlichen, halb barbarischen Charakter festgehalten und sich immer mehr von den alten Stammgenossen im Westen losgerissen. Der Metropolitanverband, schon früher durch verschiedene Gegenmetropoliten gestört, hatte seit 1415 durch den Schismatiker Photius förmlich aufgehört. Gleichwohl beschloß Isidor, sich selbst in das feindliche Lager zu begeben, um das Menschenmögliche zu einer Vereinigung zu versuchen. Auf den Palmsonntag 1441 berief er eine Synode in die Czarenstadt und verlas vor den versammelten Bischöfen und Würdenträgern des Hofes das Unionsdecret von Florenz. Aber zornig erhob sich der Großfürst Basilius (Wassilj III.), schalt die Griechen, die zu Florenz unterzeichnet hatten, Verräther und feile Lohnknechte, ließ den päpstlichen Legaten in den Kerker werfen und soll ihn sogar, wie Kulczynski berichtet, unter Beistimmung seiner Popen und Wladiken zum Feuertode verurtheilt haben. So eröffnete dieser Moskowite, der lebendigen Leibes verfaulte, in seinem Reiche die traurige Reihe fanatischer Kirchenverfolger, deren nach ihm noch so manche im Kreml zu Moskau wie später an den Ufern der Newa thronten. Aber die Vorsehung wachte über das Leben Isidors, der der Kirche Gottes noch manchen Dienst leisten sollte; der Metropolit entkam auf fast wunderbare Weise

[1] Hefele, Conciliengeschichte, VII. 719.

aus dem Kloster Tschudow und erreichte unter tausend Gefahren Kleinrußland. Daselbst bemühte er sich, das Werk der Einheit zu befestigen. Auf seine Bitten gewährte Ladislaus III. der ruthenisch-unirten Geistlichkeit im Wesentlichen gleiche Rechte und Privilegien mit der lateinischen, und entfernte somit einen alten Stein des Anstoßes.

Wäre es nur Isidor vergönnt gewesen, nun auch Hand anzulegen an die so nöthige innere Reform der ruthenischen Kirche; aber bereits im selben Jahre übergab er den Hirtenstab von Kiew in die Hand seines treuen Begleiters[1], des Bulgaren Georg' II. und siedelte bald nach Rom über, wo die Päpste des eifrigen Cardinals bedurften.

Die Treulosigkeit der Griechen hatte sich inzwischen auf ein Neues bewährt: trotz aller Schwüre und Unterschriften war die Verkündigung der Union noch immer nicht geschehen. Alles Bitten und Drängen Eugen' IV. und Nikolaus' V. war umsonst; das Wort des Griechen Gregorius Scholarius sollte sich bestätigen: „Wenn die Union nur ein Werk der Politik sei, so werde sie auch keinen Bestand haben." Jetzt, wo die Türken wieder drohten, sandte Constantin Dragases, der Bruder des Paläologen Johannes, der dem Geschrei des fanatischen Marcus von Ephesus gegenüber die Union nicht zu vollziehen gewagt, an den Papst und versprach mit der Bitte um die Hilfe des Abendlandes den endlichen Vollzug. Nikolaus V. wies in seiner Antwort bedeutsam auf das Beispiel des unfruchtbaren Feigenbaumes hin[2], das sich in der That nur zu bald an dem unseligen Konstantinopel vollziehen sollte. Indessen schickte der Papst den Cardinal Isidor als seinen Legaten nach der bedrohten Stadt und dessen Eifer gelang es, endlich die Union den 12. December 1452 in der Sophienkirche in Gegenwart des Kaisers und vieler Geistlichen zu vollziehen. Aber auf den Straßen rottete sich die fanatische Menge zusammen und zog nach dem Kloster Pantokrator, wo der Apostat Gennadius, der zu Florenz das Unionsdecret mitunterzeichnet hatte, die Schaaren zum Fluche gegen die Union und ihre Anhänger aufforderte: „Wir wollen keine Hilfe der Lateiner," schrieen sie. „Lieber den Turban als einen Cardinalshut!" Dieser Wunsch sollte ihnen zum furchtbaren Gottesgerichte werden. Wenige Monate später stürmten die

---

[1] Kulczynski, a. a. O. „Fidus Isidori Cardinalis Achates." In der bezüglichen biographischen Notiz ist entweder das Datum der Abdication (1442) oder der Name des Papstes (Nikolaus V.) unrichtig.

[2] Raynald, 1451, n. 2.

Türken Konstantinopels Mauern, füllten die Straßen, in denen jetzt der wahnwitzige Pöbel nach dem Turban schrie, mit Blut und Leichen und machten die Sophienkirche, welche die Schismatiker wegen der Verkündigung der Union für entweiht hielten, zur muselmännischen Moschee bis auf unsere Tage. Der unfruchtbare Feigenbaum, den die Päpste mit so großer Liebe gehegt und gepflegt hatten, war nun gefallen. Die weltliche Herrschaft von Byzanz erbte der Sultan, das kirchliche Regiment ging bald an den Großfürsten von Moskau über, welche Stadt in der Folge die traurige Rolle der Vorkämpferin und Fürstin des Schisma's übernahm.

Die weitere Geschichte des Cardinals Isidor, wie er sich während der Belagerung Konstantinopels auszeichnete, wie er als Sklave nach Galatien geschleppt wurde, wie er nach Rom entfloh und daselbst treu dem heiligen Stuhle starb (1462), liegt unserem Ziele ferner. Sein Nachfolger auf dem Metropolitansitze von Kiew hielt fest an der Union und stand bei dem Polenkönige in großem Ansehen. Als der schismatische Gegenmetropolit von Moskau über die Grenzen Großrußlands hinaus in den Polen unterworfenen ruthenischen Gebieten sich Jurisdiction anmaßte, erließ Pius II. 1458 eine Bulle, welche den Bestand der ruthenischen Kirchenprovinz neu feststellte. Das ganze schismatische Großrußland (Russia superior) wurde dem Moskowiten Jonas de Asciscenia, „dem Sohne des Verderbens", wie ihn die päpstliche Bulle nennt, preisgegeben, die dem Königreiche Polen unterworfenen ruthenischen Theile aber (Russia inferior) den Erzbischöfen von Kiew untergeordnet und ihnen als Suffraganssprengel die Kirchen von Brest, Smolensk, Polock, Turow, Luzk, Wladimir, Premysl, Chelm, Lemberg und Halicz zugetheilt [1].

Die Metropoliten blieben der Union treu bis zum Jahre 1520, wo Helena, die Wittwe des Polenkönigs Alexander I., die Tochter des Moskowiten Iwan III., ein dem Schisma fanatisch ergebenes Weib, den erzbischöflichen Stuhl von Sigismund I. für den Schismatiker Jonas erwirkte. So wurde das von Cardinal Isidor geschlungene Band wieder zerrissen und die folgenden Metropoliten, meist in hohem Grade unfähige Männer, fügten sich willig in die Abhängigkeit der Patriarchen von Konstantinopel, welche die ruthenische Kirche schamlos ausbeuteten. Die Suffragane folgten dem Beispiele der Oberhirten; unter den Popen

[1] Kulczynski, a. a. O.

aber und im Volke hatte die Union von Florenz niemals recht Wurzel gefaßt. Und zu alldem mußte gerade damals in Deutschland der verheerende Sturm der Reformation losbrechen, der es den Päpsten unmöglich machte, in wirksamer Weise den irrenden Ruthenen beizuspringen.

Erst 75 Jahre später sollte das Band der Einheit zwischen Rom und Kiew auf ein Neues geschlungen werden; bevor wir jedoch dieses freudige Ereigniß erzählen, müssen wir einen Blick in die inneren Verhältnisse der ruthenischen Kirche werfen; denn nur wenn wir die Größe der Zerstörung kennen, werden wir im Stande sein, das Riesenwerk der Einigung und Wiederbelebung nach Gebühr zu würdigen.

Und in der That, es war in der zweiten Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts weit gekommen mit der kirchlichen Zerrüttung unter den Ruthenen. Das Volk treffen wir in Rohheit und Aberglauben, die Würde des Priesterthums entweiht, die Klöster zerrüttet, die Bischofsitze durch Unwürdige besetzt und durch Simonie geschändet. Betrachten wir das düstere Bild in seinen einzelnen Partien.

Wie bekannt, ist es in der griechischen Kirche dem Priester gestattet, in der Ehe zu leben, wenn er sich *vor* dem Empfang der heiligen Weihen verheirathet hatte. So kam es, daß fast alle Popen Familienväter waren und vor Allem daran denken mußten, durch ihrer Hände Arbeit Weib und Kinder zu ernähren. Wissenschaftliche Bildung wurde von ihnen nicht gefordert; man konnte Priester und Bischof werden ohne jede andere Kenntniß als die der äußeren Liturgie. Diese lehrte der Vater seinen Sohn und vom Sohne erbte sie, wie die Ausübung eines Handwerkes, auf den Enkel. So unterschied sich der Pope durch nichts von jedem anderen leibeigenen Bauern als dadurch, daß er neben der Bestellung seines Ackers und der Sorge für sein Vieh gelegentlich eine Taufe oder eine Hochzeit vornahm, etwa an Sonntagen eine Messe las, und daß er zu den gewöhnlichen Zehnten sowohl dem Adel als dem Bischofe auch noch eine Abgabe für den Erlös seiner geistlichen Amtsthätigkeit zu entrichten hatte. Das trieb zu simonistischen Erpressungen und machte die Popen in den Augen der zumeist armen Bevölkerung zu einem Gegenstand des Hasses und der Verachtung. Kirchliche Schulen und kirchliche Bildung kannten die Ruthenen des sechszehnten Jahrhunderts nicht; seitdem aus den Klöstern Wissenschaft und Heiligkeit geflohen waren, befand sich das ganze Land ohne Leuchte und Leitstern. Von den Griechen war nichts Gutes zu erwarten und die gänzliche Unkenntniß der lateinischen Sprache bildete eine Scheidewand, welche die Sonnenstrahlen der

katholischen Lehre, die gerade damals, zur Zeit des Trienter Concils, das christliche Abendland erleuchteten und erwärmten, nicht bis in diese kalten und dunkeln Gegenden gelangen ließ.

Nicht weniger traurig als um den Weltklerus stand es um die Ordensgeistlichkeit. Bereits im neunten Jahrhundert war von griechischen Mönchen die Regel des hl. Basilius, die einzige Form des orientalischen Mönchthums, nach Kiew verpflanzt worden. Das erste Emporblühen war herrlich; von dem berühmten Höhlenkloster am Dnjeper, wo strenge Ascese, apostolische Arbeit und wissenschaftliches Streben Hand in Hand gingen, verbreitete sich der christliche Glaube und mit ihm Bildung und Gesittung. Aber auf die Blüthezeit mit ihren Gelehrten und Heiligen folgte unter dem Einflusse der Mongolenherrschaft und mehr noch unter dem innigen Anschluß an das schismatische Konstantinopel ein rascher und tiefer Verfall. Im sechszehnten Jahrhundert hatte der Orden noch den Namen, daß er lebe, in Wirklichkeit aber war er todt. Es gab in den Klöstern keine freie Wahl der Vorsteher mehr; der König, die Wladiken, der Adel hatten sich in das Ernennungsrecht der Archimandriten (Äbte) und Hegumenen (Prioren) getheilt. Wie anderswo war auch in diesem Lande das Wohl der Klostergemeinde die letzte Triebfeder bei der Bestimmung eines Oberen; man dachte vielmehr daran, einem Günstling die Nutznießung des oft reichen Klostergutes zu überweisen oder nachgeborenen Söhnen des Adels eine willkommene Versorgung zu geben. Ähnliches kam zwar auch im Abendlande vor, aber dort gab es doch einen Papst, dessen Vollgewalt das letzte Verderben abwenden konnte.

Doch hatten einige Klöster, wie das Höhlenkloster von Kiew und das Kloster zu Supraśl in Lithauen, noch einen Schein von Leben. Da gab es noch feierlichen Gottesdienst, zahlreiche Mönche und selbst Bußstrenge; aber das alles war bloß ein erlogener Mantel, der den Stolz, den schismatischen Starrsinn und die Unwissenheit schlecht verhüllte. Rutski, der mit dem hl. Josaphat das Riesenwerk unternahm, den Basilianer-Orden zu reformiren, schildert beim Beginne des siebenzehnten Jahrhunderts, wo sich die Zustände doch schon zum Besseren wandten, die ruthenischen Klöster also: „In unseren Klöstern findet sich weder Wissenschaft noch wahres, inneres Leben. Die Strafe, die der Herr selbst als die allergrößte bezeichnete, hat uns ereilt: ‚Ich werde aus deiner Mitte hinwegnehmen den Weisen und den Gesetzeskundigen.‘ Weise und Lehrer! wo finden sich solche im ruthenischen Lande? wo in

Griechenland? Und wenn es einige unter uns gibt, so sind es die Lateiner, die sie gebildet haben. Was aber die Heiligkeit betrifft, so müssen wir es, die Schamröthe auf der Stirne, offen bekennen: wir haben keine. Es ist wahr, eine äußere Heiligkeit, der erborgte Schein, den Einfältige für die wahre Heiligkeit hinnehmen, findet sich noch — lange und häufige Fasten, anstrengende und endlose Ceremonien, Hymnengesang und zahllose Knieebeugungen in der Kirche wie in der Zelle; man trägt ein Bußkleid, man zerfleischt sich mit eisernen Ketten. Das Alles ist gut, aber unter der Voraussetzung, daß es von der wahren Heiligkeit ausgehe und zu ihr hinführe." [1] Und diese war den ruthenischen Mönchen so sehr aus den Augen entschwunden, daß sie nicht einmal mehr einen Begriff von der Verpflichtung der drei Gelübde hatten, die das Wesen des Ordensstandes ausmachen! Von Betrachtung und Beobachtung der Regel war natürlich keine Rede mehr.

Wie die Blüthe des Ordenslebens weit über die Klostermauern hinaus eine Quelle des Segens ist, so ist auch sein Verfall ein öffentliches Unheil. Das zeigte sich in noch weit umfassenderem Maße in der ruthenischen Kirche, wo gewöhnlich die Bischöfe und alle höheren kirchlichen Würdenträger aus den Klöstern hervorgingen. Da nämlich die bischöfliche Weihe nur Männern gespendet wurde, die sich entweder niemals verheirathet hatten oder doch nach einmaliger Vermählung in Enthaltsamkeit lebten, so war die Erhebung von Mönchen auf die bischöflichen Stühle weitaus das Gewöhnlichere. Welche Folgen hieraus entsprangen bei dem traurigen Verfalle des Ordensstandes, liegt auf der Hand. Die Metropoliten entbehrten jeglichen Ansehens. Nicht ohne simonistische Ausbeute für die Krone und ihre höchsten Diener vom Könige ernannt, erkauften sie sich Weihe und Sendung von dem schismatischen Patriarchen von Konstantinopel, der oft zwei oder drei Bewerbern für hohe Summen gleiche Rechtstitel zusprach. Und was kümmerten sich die polnischen Großen, welche Hirten die ihnen fernestehenden Ruthenen erhielten? Im Jahre 1550 bestieg ein gewisser Sylvester Bielkiewicz den Metropolitansitz von Kiew, ein Basilianermönch, der nicht einmal flüssig lesen konnte [2]. Von seinem Vorgänger Makarius II. (1538—1550) wird ein „Freibrief" mitgetheilt, den dieser Prälat dem Fürsten Wlodimirski ausstellte. In diesem über die Un-

[1] Discursus de corrigendo regimine in ritu graeco.

[2] Kulczynski, a. a. O.

wissenheit oder Verkommenheit des Metropoliten ein trauriges Licht verbreitenden Documente wird dem hl. Petrus befohlen, den Vorzeiger dieses unverzüglich in den Himmel einzulassen [1]. Solche „Freibriefe" bildeten eine ergiebige Einnahmequelle des schismatischen Klerus und mußten je nach dem Stande der Person theuer bezahlt werden. Dieser greuliche Unfug war weit verbreitet. Die Suffraganbischöfe achteten keine Bande hierarchischer Unterordnung und nützten meist ihre Stellen durch Erpressungen gegen Klöster und Popen aus, wie auch sie dieselben nur gegen hohe Summen erlangt hatten. Zwei Beispiele, welche Guépin [2] mittheilt, mögen die Verkommenheit kennzeichnen.

Im Jahre 1565 kauften zwei Bewerber die königliche Ernennung für den Bischofsitz von Wladimir, Johann Krasienski, ein heruntergekommener Edelmann, der auf Kosten des Kirchengutes sein Vermögen aufbessern wollte, und Theodos Lazowski, der Bischof von Chelm, der seinen armen Sprengel gegen eine einträglichere Pfründe zu vertauschen wünschte. Beide beeilten sich, Besitz zu ergreifen, und der Edelmann war zuerst auf dem Platze. Als Lazowski den 12. September an der Spitze von 200 Lanzen und 300 Reitern einzog, fand er die Kathedrale und die bischöfliche Wohnung von Bewaffneten unter dem Befehle des Sohnes seines Gegners besetzt. Umsonst erging die Aufforderung zur Übergabe; da zog der würdige Wladike Verstärkung an sich, ließ Kanonen auffahren und begann eine regelrechte Belagerung. Nachdem sechs Stürme muthig abgeschlagen waren, befahl er, an den Bau Feuer zu legen, das bald auch die Kathedrale ergriff und noch andere Gebäude einäscherte. Der junge Krasienski schlug sich durch, viele Todte und reiche Beute zurücklassend. Dessen Vater klagte nun und es kam ein königlicher Kämmerer in Person nach Wladimir, um Lazowski zur Verantwortung zu ziehen. Der Beamte traf den Wladiken in der Kirche, aber kaum hatte dieser den Kämmerer und die Diener Krasienski's erblickt, als er außer sich vor Zorn mit seinen Leuten über sie herfiel, wuchtige Schläge mit seinem Hirtenstabe führend. „Wenn Euer Herr gekommen wäre," schrie der streitbare Mann, „ich hätte ihn in Stücke gehauen und den Hunden vorgeworfen! Und Du" — fuhr er den königlichen Beamten

---

[1] „Quam ob rem praecipimus Tibi (S. Petro), ut illum sine omni impedimento et cunctatione recte intromittas in regnum Dei." Vgl. Theiner, S. 90, Anm., wo noch andere Beispiele angeführt sind.

[2] Bd. 1. S. XCIX ff.

an — „hebe Dich von hinnen, wenn Du nicht willst, daß Dir ein Gleiches widerfahre!“ In der That floh der Kämmerer, und Lazowski blieb fürder im unangefochtenen Besitze seines Bisthums. So etwas war aber auch nur unter der miserablen Herrschaft Sigismund II. Augusts möglich, der auch den Irrlehren Luthers und Calvins Thür und Thor seines Reiches öffnete, wie wir später sehen werden. Natürlich entsprach die Verwaltung des Bisthums seiner Besitzergreifung. Bewaffnet durchzog Lazowski an der Spitze einer Schaar Banditen das Land, brandschatzte die Nachbarn, warf die Reisenden nieder und als er in Folge seines zügellosen Lebens früh gealtert den Verstand verlor, verwaltete sein Bruder die Diöcese, bestahl den Kirchenschatz und verbrannte die Archive.

Inzwischen hatte Krasienski, der Mitbewerber Lazowski's, ein königliches Diplom auf das Bisthum von Luck erhalten. Er verwaltete diesen Sprengel sechs Jahre lang, ohne die bischöfliche Weihe zu empfangen, und als er, von verschiedenen Seiten gedrängt, sich endlich weihen ließ, wurde dadurch sein Wandel nicht erbaulicher. Einen Theil des Bisthums gab er seiner Tochter als Mitgift. Seine Söhne durchzogen, mit den Kanonen und Waffen des bischöflichen Schlosses ausgerüstet, die Diöcese, plünderten Kirchen, vertrieben Mönche, brandschatzten die Geistlichkeit und wenn ein Pope nicht bezahlen wollte, so legte der bischöfliche Vater die Siegel an dessen Kirche. Im Jahre 1583 gab es allein in der Stadt Luck solcher gesperrter Kirchen nicht weniger als sieben. Die räuberische Wegnahme der reichen Archimandrie von Zydyczyn machte endlich das Maß der Ausschreitungen voll. Stephan Bathory herrschte damals über Polen und verfügte, als er Kunde von dem schmachvollen Treiben in Luck erhielt, sofortige Absetzung; aber es bedurfte eines kleinen Heeres sammt Reiterei und Geschütz, um den königlichen Befehl zur Ausführung zu bringen, denn die Krasienski, Vater, Söhne und Enkel, vertheidigten sich mannhaft. — Und diese Ärgernisse stehen nicht vereinzelt da. Ähnliches begab sich in Rothrußland, wo der Bischoffitz von Lemberg im Hause Balaban forterbte und wo in Folge unerhörter Excesse der Name Balaban zum Schimpfnamen wurde, gleichbedeutend mit „Bandit“ und „Mörder“.

Es ist wahr, auch im Abendlande gab es traurige Verirrungen, düstere Zeiten, von denen man sagen konnte: „Das ist die Stunde der Finsterniß“, wo das Laster der Simonie offen wucherte und Unwürdige das erkaufte Hirtenamt verwalteten. Aber die Kirche fand doch immer in sich selbst die Kraft, den Krankheitsstoff auszuscheiden. Da erhoben

sich Bußprediger, da wurden neue Orden gegründet, da erließen neue Kirchenversammlungen vom Geiste der Wahrheit und Heiligkeit geleitet die heilsamsten Beschlüsse, und Päpste voll Kraft, wie ein Gregor VII., verstanden es, gleich kundigen Ärzten, durch Schneiden und Brennen den eingerissenen Schäden zu begegnen. So erstand die Braut Christi, durch die ihr innewohnende unbesiegbare Lebenskraft verjüngt und verschönt immer wieder aus dem Grabe, das ihr die Bosheit der Hölle im Bunde mit der Schwäche der Menschen zu bereiten wähnte.

Anders war das in der ruthenischen Kirche, die von der Quelle des Lebens losgerissen nicht in sich selbst die Kraft hatte, der um sich greifenden Auflösung Schranken zu ziehen. Wer sollte ihr helfend beispringen? Die weltlichen Herren und der Adel? In der That fehlte es von dieser Seite nicht an Versuchen. Im Jahre 1583 versammelte sich z. B. der Adel Rothrußlands zu Halicz und überreichte dem Metropoliten Onesiphorus Dziewocza eine Adresse, in der er sich bitter über den traurigen Zustand ihrer Kirche beklagt: „Wir müssen es als ein großes Übel betrachten," lesen wir in diesem Documente, „daß wir unter Ihrer Leitung weinen und irren, hingewürgt wie vom Hirten verlassene Schafe . . . Euer Erzb. Gnaden erfüllt Ihre Pflicht nicht; sie will nicht die Mittel ergreifen, um den Missethaten, wie man sie größer niemals sah, Einhalt zu gebieten. Seit Ihrer Thronbesteigung sind die Kirchen der Schauplatz vieler Gewaltthaten und Verbrechen gewesen; der Gottesdienst wurde gestört, die Kirchen wurden unter Siegel gelegt, die Popen wie Räuber vom Hause Gottes weggeschleift . . . in den Klöstern sieht man statt wahrer Hegumenen und Mönche erlogene Hegumenen, die mit Weib und Kind leben; man plündert die Schätze der Kirche, und die Gaben, die zur Ehre Gottes gegeben wurden, mißbraucht man zu Sacrilegien . . . Unwürdige empfangen die bischöfliche Weihe und leben ohne Scham mit ihren Frauen und Kindern. Und noch so viele andere Ärgernisse, so viele andere Ausschreitungen ohne Zahl! . . . Unserer Pflicht gemäß haben wir Euer Erzb. Gnaden gemahnt, und fügen unserer Mahnung dringende Bitten bei. Im Namen Gottes erinnern Sie sich an die Heiligen, die Ihre Vorgänger auf dem Stuhle von Kiew waren; schauen Sie auf ihre Frömmigkeit und zürnen Sie nicht auf uns. Ihre Seele und Ihr Gewissen flößt uns Mitleid ein; denn wir wissen, welche Rechenschaft Sie Gott ablegen müssen." [1]

[1] Sololowiew, Histoire de Russie, t. X. § 17.

Diese Sprache war gewiß gut gemeint, aber die Einmischung der Laien war viel mehr geeignet, der ruthenischen Kirche neue Wunden zu schlagen als die bereits brandigen zu heilen. Die Kirchengewalt war ohnehin die Dienerin, ja fast die Sklavin der weltlichen Herrschaft. Es ist überhaupt merkwürdig, wie die stolze Losreißung von dem durch Christus auferlegten Joche des Gehorsams, von der väterlichen Primatialgewalt, die in gewiß nicht drückender Weise die Gesammtkirche leitet, sofort und jedesmal den schmählichsten Sklavensinn gegenüber der weltlichen Macht zur Folge hat. Was die griechischen Patriarchen durch den Bruch mit Rom wurden, ist bekannt; wie in Rußland die ganze Kirchengewalt in die Hand der Czaren überging, ebenfalls. Ein schismatischer Erzbischof der Bulgaren spricht diese feile Gesinnung charakteristisch genug also aus: „Der Kaiser ist der Herrscher, der über allen Kirchen steht. Er ist und man nennt ihn den Fürsten der Weisheit. Folgerichtig hat er den Vorsitz bei den Synodalbeschlüssen und gibt ihnen bindende Kraft. Er setzt die Diener der Kirche ab . . . mit einem Worte: die Gewalt des Opfers ausgenommen hat der Kaiser die Vollgewalt des Pontifex und verwaltet sie öffentlich, kanonisch und rechtskräftig.“ [1] So war es überall und wenn die Ruthenen die polnischen Könige nicht zu ihrem Kirchenoberhaupt hatten, so lag es nur daran, daß diese die Sache entweder nicht der Mühe werth hielten oder wie Sigismund III. zu gewissenhaft waren, dem weltlichen Regimente das geistliche beizufügen — so gut wie angetragen war ihnen der oberste Hirtenstab schon längst [2].

Aber statt Eines Tyrannen hatte dafür die ruthenische Kirche den ganzen höheren Adel zu unumschränkten Herren. Diese mächtigen, fast unabhängigen Vasallen sprangen mit den verachteten Wladiken nach Lust und Laune um. Nicht nur daß sie dieselben als Patronatsherren nach Belieben einsetzten, verjagten sie die im Amte Lebenden, hoben die Bischofssitze auf, vereinigten die Sprengel und schufen neue, wie es ihnen gerade beliebte und am bequemsten schien. So schalteten und walteten in Volhynien die Fürsten Ostrogski, mit denen uns die Geschichte der Union von Brest noch näher bekannt machen wird, so in Polesien die Glinski,

[1] Demetrius Chomatenus, Bulgarorum Archiepiscopus, Responsio prima ad Constantini Cabasilae quaestiones. Le Quien, Oriens Christianus, t. II. p. 295.

[2] Es wird nicht nöthig sein, die naheliegende Parallele mit den Schismatikern unserer Tage zu ziehen, die auch darin das Schicksal ihrer alten Brüder von Byzanz theilen, daß sie statt der stolz von ihrem Nacken geworfenen Herrschaft Roms willig und geschäftig ein viel drückenderes und erniedrigenderes Joch sich selbst aufbürdeten.

so in anderen Provinzen andere Machthaber. Heute bestehen Turow und Pinsk als zwei getrennte Bisthümer, morgen bilden sie nur einen Sprengel; heute regiert Ein Wladike über Luck und Ostrog, morgen muß er es sich gefallen lassen, daß die eine Hälfte seiner Heerde einem neuen Hirten übertragen wird. Und wie der hohe Adel die ruthenischen Bischöfe behandelte, so machte es der niedere den Popen. „Zu Konstantinopel," ruft ein Ruthene jener Tage aus (Kreuza in seiner ‚Vertheidigung der Union'), „gibt es doch nur Einen Herrscher, zu Moskau nur Einen Großfürsten; aber bei uns tyrannisirt jeder Edelmann seinen Popen!"

Und das Volk? Was konnten diese Leibeigenen ohne alle Bildung zur Hebung ihrer Kirche thun? Sie kannten von ihrer Religion fast nichts als das äußere Ceremoniell ihres Ritus, das sie von Jugend auf gesehen und an dem sie überaus zähe festhielten. Nur Eines hatten sie immer und immer wieder gehört: die Predigt des Hasses gegen Rom und gegen die Lateiner. So galt in den Augen des Volkes der Lateiner als Häretiker, weil seine Priester sich bei der Messe ungesäuerten Brodes bedienten, weil sie am Samstage fasteten, beim Kreuzzeichen die linke Schulter vor der rechten berührten, während der Fastenzeit kein Halleluja anstimmten und namentlich, weil die lateinischen Priester sich des Bartes entledigten — ein Verbrechen, das ihnen so ungeheuer und schmachvoll schien, daß sogar ein russischer Czar [1] behauptete, dasselbe könne nicht einmal durch das Blutbad des Martyriums ausgelöscht werden. Wenn sich seine Popen nur von diesen Sünden freihielten und genau die Vorschriften des altherkömmlichen Ritus befolgten, so hatte das Volk nichts Besonderes an ihnen auszusetzen; simonistische Erpressungen war man gewohnt, Trunksucht und andere Laster herrschten so allgemein, daß sie für die Leibeigenen keinen Stein des Anstoßes mehr bildeten.

Noch gab es in der ruthenischen Kirche einige Genossenschaften, von denen aus man eine Zeit lang eine Neubelebung hoffte. Neben dem Alles beherrschenden Adelstande und den leibeigenen Bauern hatte sich in den Städten ein wenn auch wenig zahlreicher Bürgerstand gebildet. Um die

[1] Iwan IV., der Schreckliche. Der Kuriosität halber wollen wir aus den hundert Kirchenpolizei-Artikeln dieses Herrschers vom Jahre 1551 folgende Verordnung anführen: „Von allen mit Kirchenbann belegten Ketzereien ist keine so verwerflich und strafbar als das Bartscheeren. Sogar das Blut der Märtyrer läßt ein solches Verbrechen ungesühnt; wer also seinen Bart abscheert, um Menschen zu gefallen, der ist ein Übertreter des Gesetzes und ein Feind Gottes, welcher uns nach seinem Ebenbilde schuf." Vgl. Strahl, Beiträge, S. 24—31.

Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts, als nach Abschluß der Union von Florenz kirchliche Lebenskraft von Rom aus sich in diese entlegenen Provinzen ergoß, waren in einigen der hervorragendsten Städte, wie zu Wilna und Lemberg, nach dem Vorbilde des Abendlandes religiöse Bruderschaften entstanden. Rasch blühten sie empor, die Angesehensten traten ihnen bei. Durch Almosen und fromme Vermächtnisse wurden sie reich; als von Deutschland her das Gift der neuen Irrlehren durch Polen und Lithauen sich ausbreitete, waren diese Genossenschaften die einzigen einigermaßen lebenskräftigen Einrichtungen der ruthenischen Kirche. Aber bald zeigte sich auch die Schattenseite dieser Verbindungen. Wie sie ihre eigenen Kirchen, ihre eigenen Popen und Schatzmeister hatten, so waren sie auch gewohnt, in offener Versammlung die Verwaltung ihrer Güter zu berathen. Davon war nur ein Schritt zu den Verhandlungen über Glauben und Religion, die damals so sehr an der Tagesordnung waren; und in der That, bald konnte man auch hier Krämer und Handwerker über das „reine Evangelium" und über die „Reform an Haupt und Gliedern" reden hören. Von Worten kam es zu Thaten, die Bruderschaften von Wilna und Lemberg, die beiden bedeutendsten des Landes, gründeten Schulen und Buchdruckereien, beriefen mit großen Unkosten Prädicanten und Lehrer, natürlich Häretiker, sie mochten nun von Konstantinopel, Wittenberg oder Genf kommen. So unterrichtete zu Ostrog der berüchtigte Cyrillus Lukaris, so zu Wilna der nicht minder häretische Stephan Zizania. Nur das zähe Festhalten am griechischen Ritus verhütete unter dem Volke einen vollständigen Sieg der Neuerung, drängte aber auch zu engerem Anschlusse an das Patriarchat von Konstantinopel, während der Adel mit fliegenden Fahnen in das protestantische Lager überging, wo ihm die reiche Beute des Kirchengutes winkte. Der griechische Patriarch aber that Alles, damit ihm die ruthenische Kirchenprovinz nicht entschlüpfe. Gerade durch die Bruderschaften suchte er festen Fuß im Lande zu behalten; deßhalb verlieh er denselben das Vorrecht der „Stauropigie" und entzog sie dadurch der Jurisdiction der ruthenischen Bischöfe und Metropoliten. So waren auch diese Vereine dem Gedeihen der ruthenischen Kirche nutzlos, ja mußten ein gewaltiges Hinderniß der Union mit Rom werden, auf der doch die einzige Rettung und Hilfe dieser tief gefallenen Kirche beruhte.

Fassen wir die traurige Lage in der zweiten Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts noch einmal kurz zusammen, so sehen wir ihren Priesterstand ohne die Kraft und meist auch ohne den Willen, eine Besserung

herbeizuführen, die Laienwelt aber, entweder wie die Mehrzahl der Leibeigenen ohne alle religiöse Bildung oder hier der Neuerung unter den verschiedensten Formen geneigt, dort dem Schisma blindlings ergeben. „Der Bau unserer griechischen Kirche," ruft Rutski in seiner bereits angeführten Schrift aus, „ist erschüttert bis in seine Fundamente hinein durch die Schuld Derjenigen, die uns vorstehen. Er bedarf einer vollständigen und raschen Ausbesserung, sonst wird der höchste Herr endlich gegen uns in seinem Zorne entbrennen und uns zur Strafe für unsere Nachlässigkeit bis in die Wurzel hinein verderben und mit uns unseren Glauben, wie er über Asien und Afrika das Strafgericht verhängte."

Dahin hatte die Spaltung die ruthenische Kirche gebracht! Auch an ihr ging das Wort des hl. Cyprian in Erfüllung: Ab arbore frange ramum, fractus germinare non poterit, a fonte praecide rivum, praecisus arescit. Ein solcher vom lebendigen Stamme losgerissener Zweig, ein solcher vom Quell des kirchlichen Lebens abgeschnittener Bach war seit nur zu langer Zeit die ruthenische Kirche. Dahin führt naturnothwendig die Trennung von dem durch Christus gesetzten Oberhaupte der Kirche, und das wissen die Kirchenstürmer unserer Tage nur zu gut, wenn sie vorgeben, nur die Losreißung von Rom, nicht die Vernichtung der Kirche, sei ihre Absicht.

Wir wenden uns nun freundlicheren Bildern zu.

(Fortsetzung folgt.)

Jos. Spillmann S. J.

Karl Marx und seine wissenschaftliche Begründung des modernen Socialismus.

Revolutionen pflegen ihren Impuls von neuen Theorien zu empfangen, welche, einem Gährungsstoff gleich, hineingeschleudert werden in die Massen des Volkes. Im Studirzimmer eines Gelehrten ausgeheckt, machen die neuen Ideen Anfangs ihre Propaganda in den höheren, tonangebenden Kreisen der Gesellschaft, ergreifen dann die tiefer liegenden Massen, bis endlich Alles in Mitleidenschaft gezogen wird und die traurigen Früchte der Revolution sich zeigen. So wirkten seit dem

Jahre 1517 die 95 Thesen, welche Dr. Luther an der Kirchenthür zu Wittenberg anschlug, und insbesondere seine Theorie, die christliche Offenbarung müsse einzig aus der heiligen Schrift geschöpft werden, und zwar unabhängig von der lehrenden Autorität der Kirche. Ein großer Theil des civilisirten Europa riß sich in Folge dessen von der Einheit der Kirche los. In ähnlicher Weise entwickelte sich der Kampf auf dem Gebiete der Philosophie. Diderot, Voltaire und Rousseau mit ihrem Deismus warfen den neuen Gährungsstoff in die Welt, um das Christenthum zu vernichten. Nachdem derselbe, durch die oberen Schichten der Gesellschaft hindurchsickernd, bei den untern angelangt war, reifte als folgerechte Frucht das Jahr 1789 mit seiner „Göttin der Vernunft". Im 18. und 19. Jahrhundert begann der deutsche Skepticismus und Pantheismus, namentlich durch Kant und Hegel, seinen Kampf, nicht bloß gegen das ganze Christenthum, sondern selbst gegen die Existenz eines persönlichen Gottes; wohin wir jetzt dadurch schon gelangten, ist allbekannt.

Aber schon ist ein neuer Gährungsstoff in die Massen geworfen, um nach dem Gott des Himmels auch die Götter der Erde, nämlich Besitz und Kapital, hinwegzurasiren. Wir meinen die Schriften der Socialisten und namentlich das Werk des bedeutendsten Führers derselben: Karl Marx, Das Kapital, Kritik der politischen Oekonomie (Hamburg 1872—73. 2. Aufl. 1. Bd. 830 S.).

Karl Marx, der Sohn eines königl. preuß. Oberbergrathes, wurde am 2. Mai 1818 zu Trier geboren; seiner Familienherkunft nach Israelit, hat er, obgleich getauft, für das Christenthum nur Haß und Verachtung. Nach Vollendung seiner juristischen Studien, die er mit einem glänzenden Examen beschloß, verlegte er sich auf die Philosophie und National-Ökonomie, indem er letztere mit besonderer Rücksicht auf die Arbeiterfrage behandelte. So wurde er dem extremen Socialismus in die Arme geführt. Er verzichtete daher auf den Staatsdienst und widmete sein ferneres Leben der Vorbereitung und Durchführung der socialistischen Revolution. In dieser Absicht ging er im Anfange der vierziger Jahre nach Paris, um mit Arnold Ruge die „Deutsch-Französischen Jahrbücher" und mit H. Heine das Blatt „Vorwärts" zu redigiren. Aus Frankreich ausgewiesen, ließ er sich 1844 in Brüssel nieder und veröffentlichte von hier aus im Jahre 1847 sein „Manifest der communistischen Partei". „Mögen die herrschenden Klassen," heißt es in demselben, „vor einer communistischen Revolution zittern. Die Pro-

letarier haben nichts in ihr zu verlieren als ihre Ketten. Sie haben eine Welt zu gewinnen. Proletarier aller Länder, vereinigt euch!" Es war die erste Idee der Internationale. Am 2. März 1848 deßhalb aus Belgien vertrieben, konnte er in das unterdessen durch die Februarrevolution republikanisirte Frankreich zurückkehren; allein die Berliner Märztage öffneten ihm auch Preußen wiederum und er eilte nach Cöln, wo er die Redaction der rothen „Rheinischen Zeitung" übernahm. Doch seines Bleibens war hier nicht lange; schon 1849 mußte er, nachdem die „Rheinische Zeitung" unterdrückt worden war, wieder den Wanderstab ergreifen. Er ging zuerst nach Paris, ließ sich dann aber bleibend in London nieder, um von hier aus das Feuer der socialistischen Revolution anzufachen. Am 28. September 1864 war er bei der Begründung der Internationale auf dem Meeting in St. Martinshall thätig. Sein Entwurf einer Adresse an die Arbeiter sämmtlicher Länder erhielt vor dem Mazzini'schen den Vorzug; auch war er der Verfasser der „Allgemeinen Statuten der Internationale", die auf dem Genfer Congreß 1866 genehmigt wurden [1]. Er ist somit der Hauptgründer dieser socialistischen Verbindung; über sein späteres Verhältniß zu derselben ist bereits früher in diesen Blättern berichtet worden. So hoch wir indessen die Bemühungen von Karl Marx in Bezug auf die praktische Durchführung des Socialismus auch anschlagen mögen, so liegt seine Hauptbedeutung doch wohl in der wissenschaftlichen Thätigkeit, die er zu Gunsten dieses Systems entfaltet. Sein bedeutendstes Werk nach dieser Richtung hin ist das obengenannte, „Das Kapital", welches 1867 in erster und bereits 1872 in zweiter Auflage erschien.

„Die Bedeutung der Marx'schen Arbeit," sagt ein Gegner desselben [2], „ist derart, daß alle früheren Socialisten deutscher, französischer und englischer Schule so gut wie vergessen sind und fast nur noch historischen Werth besitzen. Mit Marx hat eine neue Epoche des Socialismus, die Zeit der geistigen Reife, die Periode der Männlichkeit gegenüber der jugendlichen Schwärmerei und dem Umhertasten früherer Zeiten begonnen. Neben der wissenschaftlichen Bedeutung des Marx'schen Werkes und im engen Zusammenhang damit steht noch der Umstand, daß Marx den socialistischen Gedanken frei von jeder nationalen oder specifisch politischen

[1] Die amtliche deutsche Ausgabe bringt der „Volksstaat", 1872, Nr. 12. Sie finden sich gleichfalls bei Jäger, „Der moderne Socialismus", S. 56 ff.

[2] Jäger, Der moderne Socialismus, Berlin 1873, S. X. XI.

Färbung entwickelt hat . . . Eine Darstellung des modernen Socialismus hat unstreitig mit Karl Marx zu beginnen. Er ist entschieden der bedeutendste und originellste Vertreter des Socialismus in der Gegenwart. Alle übrigen fußen auf ihm und zehren von seinen Gedanken. Wir nehmen selbst Lassalle nicht davon aus, zumal was den socialistischen Gegensatz zur modernen Gesellschaft betrifft."

Das Werk zerfällt seiner Anlage nach in vier Bücher: Der Productionsproceß des Kapitals (Buch 1), der Circulationsproceß des Kapitals (Buch 2), die Gestaltungen des Gesammtprocesses (Buch 3), und: Geschichte der Theorie (Buch 4). Da indeß bisher nur der erste Band (Buch 1) erschienen ist, so können wir uns nur mit diesem beschäftigen. Den Brennpunkt desselben bildet die Frage: Haben die besitzenden Klassen einen rechtmäßigen Titel ihres Besitzes? Oder beruht die ganze Ansammlung des modernen Kapitals auf einem principiellen Unrecht? Wir sagen: principiell; denn daß accidentell sehr häufig Vermögen erschwindelt wird, daß man die faktische Noth der Arbeiter vielfach zu Erpressungen ausbeutet, wollen wir selbstverständlich nicht in Abrede stellen. Es fragt sich nur: Liegt es *in der Natur* des kapitalistischen Vermögens-Erwerbes, ein Unrecht zu sein? Dieß ist's, was Marx zu zeigen unternimmt; dieß ist der rothe Faden, welcher sich durch das Werk hinzieht; ihn allein fassen wir vorläufig in's Auge, alles Übrige bleibe einstweilen unberücksichtigt. Wir müssen zu diesem Zweck untersuchen:

1. Wie entsteht überhaupt der Vermögenswerth, der Werth von Geld und Gut?
2. Wie wächst in der modernen Industrie dieser Werth heran zu einem Kapital durch Hinzutritt neuer Werthe, durch „Mehrwerth"?
3. Welches ist das Facit des ganzen Processes?

1. Die Entstehung des Werthes.

Als erstes Axiom finden wir bei Marx: *Nur die menschliche Arbeit erzeugt Tauschwerth.* Wie unschuldig doch diese wenigen Worte klingen! Sie machen den Eindruck eines doktrinären Satzes, über welchen die National-Ökonomen von Fach streiten mögen, ohne daß die übrige Menschheit irgendwie in's Interesse gezogen wird. Und doch liegt schon hier der Ausgangspunkt des ganzen modernen Socialismus, welcher systematisch darauf ausgeht, mit Hilfe des allgemeinen Stimmrechtes das Privateigenthum und das Erbrecht abzuschaffen, gleichmäßige

Zwangsarbeit für die ganze Bevölkerung einzuführen, und so die ganze menschliche Gesellschaft, sogar die Ehe und das elterliche Recht über die Kinder, vollständig zu revolutioniren.

Wir wollen gleich hier schon mit den eigenen Worten der Gegner die Consequenzen andeuten, welche aus jenem Satze hervorgehen: „Naturrechtlich muß aller Werth Eigenthum der Arbeiter, welche ihn schufen, werden." „So lange das Vorrecht besteht, mittelst Kapitals und Grundbesitzes Kapitalgewinn und Bodenrente ohne Arbeit einzuziehen, so lange also diese Klassen neben einander bestehen, so lange kann von einer Gleichberechtigung der Menschen nicht die Rede sein, vielmehr kann nur der gänzliche Untergang der machthabenden besitzenden Klasse und somit das Entstehen einer einzigen arbeitenden und in Associationen organisirten Volkseinheit, welche nicht mehr ausgebeutet wird, zur Gleichheit Aller führen und somit das Ziel der Socialisten sein." [1]

Obiger Satz von Marx findet sich übrigens schon in der Manchester-Schule bei Adam Smith und Ricardo. Auch Lassalle nimmt denselben zur Grundlage seines Socialismus; er sagt: „Aller Werth also löst sich auf in die Arbeitszeit, die zur Herstellung eines Productes erforderlich war." [2] Doch wenden wir uns nunmehr zur Kritik dieses Satzes. Zum bessern Verständniß desselben müssen wir kurz die Begriffe: Tauschwerth, Productionswerth und Gebrauchswerth entwickeln.

Gesetzt, ein Tischler verfertigt einen Tisch. Nach dessen Fertigstellung setzt sich der Meister hin und berechnet, was er auf denselben verwendet hat: Zeit, Material u. s. w.; diesen Betrag nennen wir den Productionswerth. Productionswerth ist also der Betrag, welchen die Herstellung der Waare unter normalen Zuständen dem Producenten kostet. Nehmen wir an, derselbe betrage im vorliegenden Falle 8 Mark. Der Tischler erkundigt sich nun, was man im Handel und Wandel für einen solchen Tisch zu geben pflegt und erhält zur Antwort: 10 Mark. Diesen Betrag von 10 Mark nennen wir den Tauschwerth. Der Tischler verkauft ihn also für den Preis von 10 Mark an einen Restaurant, und wir fragen den Restaurant, was ihm der Tisch in seiner Restauration werth sei? Er antwortet: 12 Mark, diese 12 Mark nennen wir den Gebrauchswerth. Wir haben also bei einem und demselben Tische drei Werthe: Productionswerth = 8 Mark, Tauschwerth = 10 Mark, Ge-

[1] N. Socialdem., 1871, Nr. 17.

[2] Lassalle, Bastiat-Schulze von Delitzsch, S. 120.

brauchswerth = 12 Mark. Der Tauschwerth wird mehr oder weniger mit dem Preise übereinstimmen, welchen die Tischler auf ihrem Preis-Courant angeben, wird aber gewöhnlich mehr betragen als der Productionswerth und weniger als der Gebrauchswerth. Denn wenn der Producent seine Waare nicht höher verkaufen könnte, als sie ihm selbst zu stehen kommt, würde er nie in seinem Geschäfte vorankommen; und wenn der Käufer sie in seinem Gebrauche nicht höher zu verwerthen wüßte, als wofür er sie kauft, so würde er sich die Mühe und das Risico des Kaufens ersparen. Der Tauschwerth wird also etwa das arithmetische Mittel zwischen Productionswerth und Gebrauchswerth darstellen. Starkes Angebot wird ihn herunterdrücken, starke Nachfrage ihn heben. Außergewöhnlich starkes Angebot kann ihn sogar unter den Productionswerth herabdrücken; dann leidet der Producent eben Schaden; er wird aufhören, solche Waare zu produciren. Ist aber menschliche Arbeitskraft die Waare, um welche es sich handelt, so bedeutet dieser Zustand, daß der Arbeiter, wenn er nichts zurückgelegt hat, jetzt am Hungertuche nagt. Haben Productionswerth und Tauschwerth dasselbe Niveau, so kann der Arbeiter bestehen, aber keinen Sparpfennig erübrigen. Endlich kann es auch sein, daß eine Sache gar keinen Productionswerth und gar keinen Tauschwerth besitzt, dennoch aber einen gewissen Gebrauchswerth hat. Der Wind, welcher die Windmühle treibt, kostet nichts; dennoch aber kann er im Gebrauch verwerthet werden. Hier finden wir den Ausgangspunkt für das erste Axiom von Marx, für das Axiom, daß nur Arbeit und nichts Anderes die Quelle von Tauschwerth sei. Namentlich hat nach der Marx'schen Auffassung Grundbesitz, soweit derselbe nicht etwa selbst als Arbeitsproduct erscheint, soweit nicht „verstorbene Arbeit" in ihm steckt, wohl Gebrauchswerth, aber keinen Tauschwerth und ist somit auch keine Quelle des Tauschwerths. Denn der Urwald Amerika's hat, wie der Wind in der Windmühle, nur Gebrauchswerth, keinen Tauschwerth; er kann also auch keinen Tauschwerth an sein Product abgeben. Wenn der Urwald später Tauschwerth erhält, so rührt — dieß ist der Gedanke von Marx — so rührt derselbe nicht von der Natur her. Woher denn? Offenbar von menschlicher Thätigkeit, also von Arbeit, etwa von der Arbeit des Urbarmachens. Also ist Arbeit die einzige Quelle des Tauschwerths. Grundbesitz und Kapital sind, was ihren Werth betrifft, nur „geronnene Arbeit"; sind sie es nicht, so ist ihr Werth ein unberechtigter.

Halten wir inne, um diese Logik aus Hegel'scher Schule ein wenig zu prüfen. Also: Grundbesitz hat seinen Tauschwerth nicht von der

Natur allein. Richtig! Also hat er ihn theilweise anderswoher. Auch richtig! Er hat ihn also, und zwar ausschließlich, durch menschliche Arbeit? Das folgt nicht! Er konnte ihn nämlich, theilweise wenigstens, durch bloße Zunahme der Bevölkerung erlangen. Die Nachkommen dessen, welcher zuerst Besitz ergriff, ziehen alsdann den Nutzen aus der Handlungsweise ihres Ahnen. Diese Besitzergreifung selbst wird man doch nicht etwa als Arbeit auffassen wollen? Noch klarer zeigt sich übrigens die Entstehung von Tauschwerth ohne Vermittlung von Arbeit bei der Auffindung einer Kohlen- oder Erz-Mine. Hier liegt es auf der Hand, daß sich Tauschwerth zeigt; aber es liegt ebenso auf der Hand, daß derselbe nicht von Arbeit herrührt; oder man müßte eine Arbeit darin sehen, daß, wer die Mine auf seinem Grundstück fand, sie jetzt etwa für eine Million verkauft.

Die Unrichtigkeit des ersten Marx'schen Arioms liegt daher so auf der Hand, daß es in der That des ganzen Nebels Hegel'scher Phraseologie und Dialektik bedurfte, sie zu verkleiden und einzuschmuggeln. Fast möchte man glauben, ein so evidenter Irrthum könne nicht der wahre Sinn des Marx'schen Systems sein. Wir wollen daher die Meinung des Autors in dessen eigenen Worten noch eingehender dem Leser zur Beurtheilung vorführen.

„Als Werthe sind alle Waaren nur bestimmte Masse festgeronnener Arbeitszeit."[1] Marx will sagen: Was immer eine Waare an Tauschwerth in sich hat, das hat sie aus Arbeit und nicht anderswoher gesogen. Der Werth eines Tisches z. B. löst sich auf in den Werth des Holzes und den Werth der Tischlerarbeit; in letzterer haben wir unmittelbar die Arbeit als Wertherzeugerin; beim Holze dagegen müssen wir nur weiter zurückgehen; wir stoßen dann etwa auf die Arbeit des Försters. So löst sich endlich aller Werth auf in Arbeit und in nichts Anderes als Arbeit. „Als Werthe sind alle Waaren nur bestimmte Masse festgeronnener Arbeit."

---

[1] Marx S. 14. — Unter „Werth" pflegt Marx oft den Productionswerth, oft den Tauschwerth zu verstehen, indem er wohlweislich eine klare Unterscheidung beider vermeidet. Unrichtig scheint uns die Ansicht Jägers (Der moderne Socialismus, S. 7, Note), Marx verstehe unter Werth schlechthin stets den Tauschwerth. In der vorliegenden Stelle ist dieß allerdings der Fall. — Bei dem lateinischen Druck des Marx'schen Werkes läßt sich nicht unterscheiden, ob das Wort Masse gleich Masse oder gleich Maße genommen wird. Der Zusammenhang läßt beides zu; für unsere Frage ist die Sache indeß ohne praktische Bedeutung.

Und wie beweist Marx dieses Axiom? Unter Anderm in folgender Weise: Nachdem er dargethan, wie eine Maschine täglich durch Verschleiß u. s. w. Gebrauchswerth verliert, aber ebenso viel an Tauschwerth auf ihre Producte überträgt, macht er den logischen Sprung, einige derartige Beispiele als einen Inductionsbeweis gelten zu lassen und ein ganz allgemeines Princip daraus herzuleiten, wie folgt:

„Es zeigt sich so-schlagend (?), daß ein Productionsmittel nie mehr Werth an das Product abgibt, als es im Arbeitsproceß durch Vernichtung seines eigenen Gebrauchswerths verliert. Hätte es keinen Werth zu verlieren, d. h. wäre es nicht selbst Product menschlicher Arbeit, so würde es keinen Werth an das Product abgeben. Es diente als Bildner von Gebrauchswerth, ohne als Bildner von Tauschwerth zu dienen (?). Dieß ist daher der Fall mit allen Productionsmitteln, die von Natur, ohne menschliches Zuthun, vorhanden sind, mit Erde, Wind, Wasser, dem Eisen in der Erzader, dem Holze des Urwaldes u. s. w." (Marx S. 193.)

Zunächst scheint es uns logisch nicht zulässig, nachdem man Ein oder einige Beispiele gebracht, in welchem aller Tauschwerth sich in Arbeit auflöst, daraus ohne Weiteres ein allgemeines Princip herzuleiten, um so weniger, wenn das gewählte Beispiel gerade von einer Maschine, also von einem Product menschlicher Arbeit handelt, während das daraus gezogene allgemeine Princip nicht bloß auf alle Maschinen ausgedehnt wird, sondern sogar auf „alle Productionsmittel, die von Natur, ohne menschliches Zuthun, vorhanden sind, wie Erde, Wind, Wasser, das Eisen in der Erzader, das Holz des Urwaldes u. s. w." Das mag nach Hegel'scher Logik zulässig sein; die scholastische Logik dagegen würde für ein solches Argument nur die trockene Bemerkung haben: „Conclusio latius patet," der Schluß geht zu weit.

Zweitens steckt selbst in dem gewählten Beispiel ein Trugschluß. Hier heißt es von dem Productionsmittel, nämlich von der Maschine: „Hätte es keinen Werth zu verlieren, d. h. wäre es nicht selbst Product menschlicher Arbeit, so würde es keinen Werth an das Product abgeben." Es wird nämlich mit Hilfe der unschuldigen Buchstaben „d. h." unvermerkt als bewiesen eingeschmuggelt, was eigentlich zu beweisen war, nämlich daß „Werth haben" und „Product menschlicher Arbeit sein" auf dasselbe hinauskommen.

Nehmen wir endlich drittens die Sache konkret für den gesunden Menschenverstand: Ist es denn wahr, daß in dem gewählten Beispiel die eiserne Dampfmaschine stets ihren ganzen Werth aus menschlicher

Arbeit saugt, und nicht theilweise auch mitunter aus der Erzader, welche ich durch einen glücklichen Fund auf meinem Grundstücke entdeckte?

Der Schein von Wahrheit, welcher dem Marx'schen Gedankengang zu Grunde liegt, ist dieser: Wenn ich, um zu spekuliren, Holz aus den Urwäldern Amerika's nach Europa schaffe, so wird der ganze Productionswerth und annähernd auch der Tauschwerth meines nunmehr in Europa befindlichen Holzes ausgedrückt sein durch meinen Aufwand an Arbeit, der im Fällen des Holzes und im Transport besteht. Die Vergütung für das übernommene Risico wollen wir nicht einmal erwähnen. Da das Holz selbst in den Urwäldern keinen Tauschwerth hat, so kann es einen solchen auch nicht auf das Holz, wie es nach Europa kommt, übertragen. Als Werth ist dieses Holz nur bestimmte Masse festgeronnener Arbeitszeit. Soweit ist der Gedankengang von Marx einigermaßen richtig. Ganz falsch wird er, wenn aus einem derartigen Fall ein allgemeines Princip geschmiedet wird. Denn es gibt, wie erwähnt, auch andere Fälle, in denen Tauschwerth entsteht oder vermehrt wird ohne Dazwischenkunft von Arbeit, z. B. durch Zunahme der Bevölkerung, Verbesserung der Communikationsmittel, Auffindung einer Erzader u. s. w. In Wahrheit pflegt nämlich der Werth das gemeinsame Product natürlicher Vorbedingungen und menschlicher Arbeit zu sein; nur selten wird er ganz auf Rechnung des einen mit Ausschluß des andern Faktors kommen.

Doch wenn Marx wirklich Fälle nachwiese, in denen nicht die Combination beider Elemente, sondern das eine für sich, nämlich die menschliche Arbeit, als wertherzeugend aufträte, so könnten wir ihm umgekehrt auch Fälle vorführen, in denen einseitig der andere Faktor, nämlich die natürlichen Vorbedingungen, wie Grund und Boden, Zunahme der Bevölkerung und Ähnliches, ohne Dazwischenkunft von Arbeit als Quelle von Werth erschiene. Der Auffindung von Minen haben wir bereits Erwähnung gethan. Hier ein anderer Fall: Stellen wir uns eine große Insel inmitten der Südsee vor, üppig ausgestattet mit den schönsten Bananen, Cocospalmen, Sagobäumen u. s. w. Ehe der Fuß eines Menschen sie betritt, ist Alles werthlos; denn Werth besagt ein gewisses Verhältniß zum Menschen. Lassen wir jetzt das erste Menschenpaar auf jener Insel in's Dasein treten. Erhalten nun die Naturproducte einen Werth? Es zeigen sich allerdings, wenn man so sagen darf, dessen Anfänge, aber noch nicht sein voller Begriff. Falls nämlich Adam der Eva eine Cocosnuß verkaufen will, wird sie ihm antworten:

„Ich geb' dir nichts dafür; ich kann sie überall selbst finden, also umsonst haben!" Doch thun wir einen Schritt weiter! Lassen wir die Nachkommen des ersten Paares so zahlreich geworden sein, daß sie die ganze Insel besetzen, daß der Urwald nicht mehr als herrenlos erscheint! Gibt es jetzt einen Werth? Kann man jetzt auf der Insel Cocosnüsse verkaufen? Kann man Geld für dieselben einlösen? Allerdings! Denn aller Grundbesitz ist occupirt, und der Besitzer gestattet dem Vorübergehenden nicht mehr, die Cocosnüsse auf seinem Boden beliebig aufzulesen. Darum müssen auch neu sich bildende Familien, wenn sie nicht als Mitgift ihrer Eltern ein Vermögen besitzen, von ihrer Hände Arbeit leben; der Werth, welchen sie erwerben, wird Product ihrer Arbeit sein. Aber läßt sich dasselbe sagen vom Werth des Besitzthums jener älteren Familien? Durchaus nicht! Denn wir können mit vollem Recht voraussetzen, daß bisher auf der Insel noch gar nicht gearbeitet wurde, daß man einfach von den Früchten der guten Mutter Natur sich ernährte. Wenn aber Werth erscheint, ehe Arbeit vorgenommen wurde, so kann dieser Werth wohl nicht das Product von Arbeit sein!

Vielleicht entgegnet man, das Besitzergreifen am Grund und Boden und das dauernde Innehaben dieses Besitzes sei im wirthschaftlichen Sinne als Arbeit aufzufassen, und in dieser Arbeit liege der adäquate Grund für die Entstehung des Werthes. Hierauf erwidern wir Zweierlei: Erstens, wenn dergleichen als Arbeit gilt, dann hat Marx keinen Grund, gegen Kapitalisten und Grundbesitzer zu polemisiren, welche ohne Arbeit ihr Geld einstreichen; denn in diesem Sinne arbeiten auch sie, nämlich durch Bewachung ihres Vermögens. Doch auch nach dieser Auffassung von Arbeit folgt zweitens nicht, daß nur Arbeit Quelle von Tauschwerth ist, sondern es folgt höchstens, daß kein Tauschwerth entsteht ohne die Mitwirkung irgend welcher Arbeit. Das aber ist Zweierlei. Mit Recht sage ich z. B.: es gibt keine Vegetation ohne ein geeignetes Klima; denn am Nordpol bringt auch der beste Boden keine Pflanzen hervor. Ist darum nur das Klima die Quelle der Vegetation? Keineswegs! Auch der Boden muß mitwirken; die Vegetation kommt auf Rechnung beider. Die Vegetation ist darum kein sicherer Maßstab für das Klima; bei gleichem Klima kann eine verschiedene Vegetation sich zeigen wegen der Verschiedenheit des Bodens. Ähnlich verhält es sich bei der Erzeugung von Werth. Bei gleicher menschlicher Arbeit, z. B. auf jener Südsee-Insel, kann ein verschiedener Werth des Grundbesitzes resultiren, je nachdem die Zunahme der Bevölkerung eine verschiedene ist. Dieß

beweist, daß neben der menschlichen Arbeit auch andere Faktoren mitwirken, um Tauschwerth hervorzubringen. — Solche und ähnliche Vorgänge werden von Marx gänzlich ignorirt, und so ist er im Stande, folgende Sätze wie ein Evangelium dem Leser hinzustellen.

„Ein Gebrauchswerth oder Gut hat also nur einen Werth, weil abstrakt menschliche Arbeit in ihm vergegenständlicht oder materialisirt ist. Wie nun die Größe seines Werthes messen? Durch das Quantum der in ihm enthaltenen ‚werthbildenden Substanz', der Arbeit" (Marx S. 13).

„Einer der ersten Ökonomen, der nach William Petty die Natur des Werths durchschaut hat, der berühmte Franklin, sagt: ‚Da der Handel überhaupt nichts ist, als der Austausch einer Arbeit gegen andere Arbeit, wird der Werth aller Dinge am richtigsten geschätzt in Arbeit'" (Marx S. 26 Note 17a).

„Rock und Leinwand sind . . . Werthe von bestimmter Größe und nach unserer Unterstellung ist der Rock doppelt soviel werth, als 10 Ellen Leinwand. Woher diese Verschiedenheit ihrer Werthgrößen? Daher daß die Leinwand nur halb so viel Arbeit enthält, als der Rock" (Marx S. 20).

Nicht so! Die Verschiedenheit rührt vielmehr daher, daß Grundrente und Arbeit in der Leinwand gleich sind der größern Arbeit, welche die Anfertigung des Rockes außerdem noch erfordert. Denn wir rechnen etwa wie folgt: 3 Mark für Grundrente u. s. w., 7 Mark für Arbeit, um die Leinwand herzustellen, 10 Mark für die weitere Arbeit, einen Rock aus der Leinwand zu machen, macht zusammen 20 Mark. Somit ist der Rock (= 20 M.) doppelt soviel werth als die Leinwand (= 10 M.), aber dennoch steckt in demselben mehr als die doppelte Arbeit; im Rock nämlich steckt für 17 Mark Arbeit, in der Leinwand nur für 7 Mark.

An einer andern Stelle nennt Marx das „werthbildende Element eine Eigenschaft, wodurch sie" (die menschliche Arbeitskraft) „sich von allen andern Waaren unterscheidet" (S. 562). Nach einer Begründung dieser Behauptung sehen wir uns vergebens um. Es bleibt also nichts übrig, als uns selbst an die Arbeit zu geben, und zu versuchen, wie sich diese socialistische Anschauung etwa begründen ließe. Unser Beweis muß offenbar entweder a posteriori oder a priori, d. h. aus Thatsachen der Erfahrung oder aus innern Gründen geführt werden. Für den Beweis a posteriori finden wir bei Marx einige ganz schwache Ansätze, z. B. in dem obenerwähnten Falle vom Verschleiß einer Maschine oder dem andern Falle des Rockes, welcher doppelt soviel Arbeit enthalten

soll, als Leinwand vom halben Werth des Rockes. Aber diese Thatsachen führen uns eher zum entgegengesetzten Resultat.

Also aus der Erfahrung läßt sich wohl für Marx nichts ausrichten. Es bleiben die innern Gründe übrig. Wodurch unterscheidet sich denn die menschliche Arbeit so wesentlich von andern ökonomischen Faktoren, daß nur sie die Quelle von Werth sein könnte? Man denkt vielleicht an die geistigen Fähigkeiten des Menschen, und diese mögen sehr häufig der Grund sein, weßhalb seine Thätigkeit in sehr hohem Grade productiv ist, z. B. auf dem Gebiet der Erfindungen. Aber nicht diese Seite hat Marx besonders im Auge, sondern vielmehr ausschließlich das, was man gewöhnlich materielle Arbeit nennt, wie Handarbeit und Ähnliches. Daß aber zwischen dieser Arbeit des Menschen und der Arbeit z. B. des Pferdes kein wesentlicher, sondern nur ein sehr zufälliger ökonomischer Unterschied besteht, geht schon daraus hervor, daß man die eine durch die andere ersetzen kann. Man kann sein Feld durch ein Dutzend Taglöhner umgraben lassen, oder auch einen Knecht mit zwei Pferden zum Pflügen miethen; das Eine mag etwas mehr oder weniger rentabel sein als das Andere; es läßt sich aber nicht absehen, warum das Eine Werth erzeugen soll, das Andere absolut gar nicht.

Indeß Marx glaubt, sein Axiom, daß nur menschliche Arbeit die Quelle von Vermögenswerth sei, „bewiesen" zu haben; sein Beweis ist nicht schlechter als hundert andere, welche die moderne „deutsche Wissenschaft" gegen die Philosophie und Theologie der Vorzeit in's Feld führte, und die ganze socialistische Arbeiterwelt und auch manche Nichtarbeiter werden es ihm glauben und nachschreiben. Grundbesitz und Kapital sind also Quelle von Werth nur insoweit sie „geronnene Arbeit" darstellen. Es ist der erste Schritt gethan, die besitzende Klasse als Vampyre und Schmarotzer erscheinen zu lassen. Der zweite Schritt hat in dem Nachweis zu bestehen, daß die „geronnene Arbeit" im Kapital nicht die Arbeit des Kapitalisten oder seiner Vorfahren ist, sondern die „unbezahlte Arbeit" der armen betrogenen Arbeiter-Bevölkerung.

2. Die Entstehung des Mehrwerthes.

Wie ist es möglich, diese Frage drängt sich für Marx jetzt unwillkürlich auf, daß so bedeutende Werthmassen, wie heutzutage in den Händen von Grundbesitzern und Kapitalisten angehäuft sind, durch ihre eigene oder ihrer Vorfahren Arbeit producirt wurden? Wie ist es ins-

besondere möglich, daß ein Fabrikbesitzer, welcher selbst nicht arbeitet, dennoch sein Vermögen vermehrt, einen „Mehrwerth" schafft, und oft einen ganz enormen — während doch nach Marx alle Entstehung von Werth, und somit auch alle Entstehung von Mehrwerth aus irgend welcher Arbeit hervorgehen muß? Hier kommen wir recht eigentlich zu dem, was Marx „Kapitalistische Production" getauft hat.

Zunächst stellt wohl Niemand in Abrede, daß Bereicherung auf dem Wege des Unrechts vorkommen kann, eines Unrechts, welches als solches nicht bloß von den Socialisten, sondern von allen Parteien anerkannt wird. Der Fabrikant kann seine Waaren fälschen und in Folge der Fälschung über ihren wahren Tauschwerth verkaufen; er kann Erpressung üben gegen seine Arbeiter, indem er die Noth derselben benützt, mehr Arbeit aus ihnen herauszupressen, als im Contrakte bedungen war; er kann auch unter Umständen dieselben widerrechtlicher Weise moralisch zwingen zur Eingehung eines Contrakts, in welchem der von ihm offerirte Lohn nicht die Höhe des wahren Tauschwerths der Arbeit erreicht. Aber von diesen Fällen sprechen wir hier nicht; sie betreffen nur Zufälligkeiten, sie betreffen nicht das Wesen der kapitalistischen Production; denn es können unter anderen Umständen Erpressungen auch von Seiten der Arbeiter gegen den Arbeitgeber verübt werden. Was Marx behauptet, ist, daß das Wesen der kapitalistischen Production ein Unrecht des Kapitalisten gegen den Arbeiter enthalte und daher eine Revolution der ganzen socialen Ordnung verlange. Und wie das?

Gesetzt, ich kaufe Baumwolle zum Werth von 10,000 M., verwende weitere 10,000 M. jährlich auf Arbeitslohn für Spinner (die Zahlen sind hier der Einfachheit wegen durchaus willkürlich gewählt); endlich verausgabe ich jährlich 10,000 M. für Grundrente, Verzinsung des aufgewandten Kapitals, kurz, für alle übrigen Auslagen, so kostet mir das Garn, welches ich erhalte, 30,000 M. Wie kann ich es nun für 40,000 M. verkaufen? Wie kann ich einen Mehrwerth herausschlagen, um allmählich ein Kapitalist zu werden? Die wahre Antwort ist, daß ich als Unternehmer meinen Lohn beanspruche. Baumwolle, Arbeiter und Maschinen sind eben noch kein Garn; sie müssen, um Garn zu werden, in der rechten Weise combinirt werden; man muß sogar vor der Combination als Sachverständiger beurtheilen, ob es sich rentirt, Zinsen und Arbeitskraft gerade mit Baumwolle zu combiniren, in Baumwolle hineinzustecken, und nicht etwa in Wolle. Alles dieß ist im wirthschaftlichen Sinne geistige Arbeit, welche bezahlt sein will, und welche sich

um so besser bezahlt, je besser sie geschieht. Es ist eine Arbeit, welche Talent und Ausbildung erfordert, bei welcher außerdem ein Risiko übernommen wird, welche daher vollständig zu einem entsprechenden Lohne berechtigt. Allerdings kostet sie in der Ausführung nicht immer viel Mühe, wie auch das Gutachten des Arztes rasch und ohne Mühe gegeben wird. Wie aber dieser wegen der vorangehenden Ausbildung mit vollem Rechte ein hohes Salair beansprucht, so ist es ganz in der Ordnung, wenn der Fabrikant seine Waare für 40,000 M. verkauft, während die Ingredienzen ihm nur auf 30,000 M. zu stehen kamen. Die 10,000 M. Mehrwerth sind sein Unternehmergewinn, oder wenn man will, sein eigener Arbeitslohn. Und wie der Uhrmacher und der Apotheker durch Combination der von ihnen gekauften Materialien wahrhaft etwas Neues schaffen, und für das Neugeschaffene Bezahlung fordern, ebenso mehr oder weniger jeder Unternehmer einer industriellen Speculation.

So gibt es also eine durchaus rechtmäßige Entstehung von Mehrwerth, von Kapital-Ansammlung. Doch wir können eine noch weit einfachere hinzufügen, nach welcher ohne neuen Hinzutritt irgend welcher menschlichen Arbeit ein Mehrwerth sich zeigt. Gesetzt, ich kaufe einen jungen Tannenbestand zum Preise von 10,000 M. Ist es nicht möglich, daß derselbe ohne jedes menschliche Zuthun, einfach durch das Wachsthum der Bäume, nach Ablauf einiger Jahre den Werth von 15,000 M. erhält? Wir haben also einen Mehrwerth von 5000 M., welcher nicht der Arbeit des Taglöhners oder Sklaven, nicht der Kraftanstrengung des Pferdes, sondern der Vegetation des Pflanzenreiches seinen Ursprung verdankt.

Dieses und Ähnliches nennen wir die rechtmäßige Entstehungsweise des Mehrwerths und somit des Kapitals. Nicht so Marx. Mit großem wissenschaftlichen Apparat und Eklat versucht er die Möglichkeit jedes solchen rechtmäßigen kapitalistischen Erwerbs nicht bloß in der Praxis, sondern sogar in der Theorie zu läugnen. Nachdem er also ein Rechnungsexempel angestellt, ähnlich dem obigen von den 30,000 M., bei denen der Kapitalist eben nicht den geringsten Mehrwerth herausschlägt, fährt er fort:

„Unser Kapitalist stutzt. Der Werth des Products ist gleich dem Werth des vorgeschossenen Kapitals. Der vorgeschossene Werth hat sich nicht verwerthet, keinen Mehrwerth erzeugt, Geld sich also nicht in Kapital verwandelt ... Der aufgeschwollene Werth des Garns hilft nichts, denn sein Werth ist nur die Summe der früher auf Baumwolle,

Spindel und Arbeitskraft vertheilten Werthe, und aus einer solchen Addition vorhandener Werthe kann nun und nimmermehr ein Mehrwerth entspringen ... Der Kapitalist, der in der Vulgärökonomie Bescheid weiß, sagt vielleicht, er habe sein Geld mit der Absicht vorgeschossen, mehr Geld daraus zu machen. Der Weg zur Hölle ist jedoch mit guten Absichten gepflastert... Er droht... Er katechisirt... Hat er nicht selbst gearbeitet? nicht die Arbeit der Überwachung, der Oberaufsicht über den Spinner verrichtet? Bildet diese seine Arbeit nicht auch Werth? Sein eigener overlooker (der Aufseher) und sein manager (der Fabrikdirector) zucken die Achseln. Unterdeß hat er aber bereits mit heiterem Lächeln seine alte Physiognomie wieder angenommen. Er foppte uns mit der ganzen Litanei. Er gibt keinen Deut darum. Er überläßt diese und ähnliche faule Ausflüchte und hohle Flausen den dafür eigens bezahlten Professoren der politischen Ökonomie" (Marx S. 178—181).

Aber, fragen wir unwillkürlich, wenn der Fabrikherr auch nicht sein eigener Fabrik-Inspector und -Director war, wer hat den Inspector und den Director angestellt? Wer hat sie beaufsichtigt? Wer hat den Plan zu dem Fabrikunternehmen entworfen? Wer hat berechnet, daß eine Baumwoll-Spinnerei ein Bedürfniß sei, sich folglich rentiren werde? Wer hat das Risiko des Unternehmens auf sich genommen? Etwa auch der overlooker und der manager, so daß kein Rechtstitel auf Gewinn für den Fabrikherrn selbst erübrigte? Sind das alles nur „faule Ausflüchte und hohle Flausen der dafür eigens bezahlten Professoren der politischen Ökonomie"?

Doch Marx findet eine andere Erklärung, wie der Fabrikant es ermöglicht, nur 30,000 M. zu verausgaben, aber dennoch seine Waare für einen höhern Preis loszuschlagen. Er fährt fort: „Sehen wir näher zu. Der Tageswerth der Arbeitskraft betrug 3 Schilling, weil in ihr selbst ein halber Arbeitstag vergegenständlicht ist, d. h. weil die täglich zur Production der Arbeitskraft nöthigen Lebensmittel einen halben Arbeitstag kosten. Aber die vergangene Arbeit, die in der Arbeitskraft steckt, und die lebendige Arbeit, die sie leisten kann, ihre täglichen Erhaltungskosten und ihre tägliche Verausgabung, sind zwei ganz verschiedene Größen. Die erstere bestimmt ihren Tauschwerth, die andere bildet ihren Gebrauchswerth." Hier heißt es aufgepaßt. Also „die täglich zur Production der Arbeitskraft nöthigen Lebensmittel" bilden den Tauschwerth? Mit Nichten! Sie bilden den Productionswerth. Der Productionswerth aber braucht ebensowenig mit dem Tauschwerth identisch zu sein, wie der Gebrauchswerth. Oder seit

wann verkauft der Arbeiter seine Arbeitskraft, falls er mehr aus ihr herausschlagen kann, dennoch nur zu dem Betrage, welchen sie ihn selbst gekostet? Seit wann verzichtet der Arbeiter auf den überschüssigen Lohn, den er nach Bestreitung seines Unterhalts als Sparpfennig zurücklegen könnte? Seit wann schenkt er denselben gutmüthig dem Fabrikanten? Wenn der Arbeiter vom Lohn für 6 Stunden Arbeit bestehen, d. h. seine Arbeitskraft täglich herstellen kann, so bildet dieser Lohn den Productionswerth seiner täglichen Arbeit. Wenn er hierbei aber im Stande ist, nicht bloß 6, sondern 12 Stunden täglich zu arbeiten, so bildet der Ertrag von 12 Stunden Arbeit den Gebrauchswerth seiner täglichen Arbeitskraft. Welches ist nun der Tauschwerth derselben? Das wird abhängen von Angebot und Nachfrage. Sind diese in gesundem Zustande, so wird der Tauschwerth etwa die Mitte von Productionswerth und Gebrauchswerth halten. Gibt es viel Angebot von Arbeit, so ist das zum Vortheil der Fabrikanten; der Tauschwerth wird sich dem Productionswerth nähern; erreicht er denselben, so kann der Arbeiter gerade vom Lohne leben, aber nichts erübrigen; sinkt er tiefer, als der Productionswerth, so leidet der Arbeiter Noth. Zeigt sich dagegen viel Nachfrage nach Arbeit, so kommt das den Arbeitern zu Gute; der Tauschwerth nähert sich dem Gebrauchswerth. Doch alles dieß scheint Marx zu ignoriren. Er fährt fort: „Daß ein halber Arbeitstag nöthig, um ihn während 24 Stunden am Leben zu erhalten, hindert den Arbeiter keineswegs, einen ganzen Tag zu arbeiten. Der Werth der Arbeitskraft und ihre Verwerthung im Arbeitsproceß sind also zwei verschiedene Größen. Diese Werthdifferenz hatte der Kapitalist im Auge, als er die Arbeitskraft kaufte." (Und der verkaufende Arbeiter kannte sie etwa nicht?) ... „Was aber entschied, war der specifische Gebrauchswerth dieser Waare, Quelle von Werth zu sein und von mehr Werth als sie selbst hat. Dieß ist der specifische Dienst, den der Kapitalist von ihr erwartet .... Der Geldbesitzer hat den Tageswerth der Arbeitskraft gezahlt; ihm gehört daher ihr Gebrauch während des Tages, die tagelange Arbeit" (Marx S. 181. 182).

Doch nicht so unbedingt, Herr Doctor! Es gehören ihm nur soviel Stunden, als er mit dem Arbeiter übereingekommen ist. Oder der Arbeiter müßte so dumm sein, ihm den ganzen Tag zu verschreiben, sich aber nur den bescheidenen Lohn für 6 Stunden, welcher dem Productionswerth seiner Kraft entspricht, auszubedingen! Marx fährt fort: „Der Umstand, daß die tägliche Erhaltung der Arbeitskraft nur einen halben Arbeits-

tag kostet, obgleich die Arbeitskraft einen ganzen Tag wirken, arbeiten kann, daß daher der Werth, den ihr Gebrauch während eines Tages schafft, doppelt so groß ist, als ihr eigener Tageswerth, ist ein besonderes Glück für den Käufer" (so?), „aber durchaus kein Unrecht gegen den Verkäufer", nämlich wenn dieser so dumm war, den Profit, den er selbst aus seiner Arbeitskraft herausschlagen konnte, dem Fabrikanten zu schenken! „Unser Kapitalist hat den Casus, der ihn lachen macht, vorgesehen. Der Arbeiter findet daher in der Werkstätte die nöthigen Productionsmittel nicht für einen sechsstündigen, sondern für einen zwölfstündigen Arbeitsproceß ... Das Kunststück ist endlich gelungen. Geld ist in Kapital verwandelt. Alle Bedingungen des Problems sind gelöst, und die Gesetze des Waarenaustauschs in keiner Weise verletzt (?). Äquivalent wurde gegen Äquivalent ausgetauscht (??). Der Kapitalist zahlte als Käufer jede Waare zu ihrem Werth, Baumwolle, Spindelmasse, Arbeitskraft" (???). (Marx, S. 182. 183.) Und so etwas soll jetzt Wissenschaft sein? Soll als „Kritik der politischen Ökonomie" die „Vulgär-Ökonomie" und deren „hohle Flausen" und „faule Ausflüchte" über den Haufen werfen! — Mit Satisfaction überblickt jetzt Marx noch einmal den zurückgelegten Weg.

„Wir gingen von der Voraussetzung aus, daß die Arbeitskraft zu ihrem Werthe gekauft und verkauft wird. Ihr Werth, wie der jeder anderen Waare, wird bestimmt durch die zu ihrer Produktion nöthige Arbeitszeit." (Wie geschickt hier Marx den Tauschwerth mit dem Productionswerth vertauscht!) „Erheischt also die Production der durchschnittlichen täglichen Lebensmittel des Arbeiters 6 Stunden, so muß er im Durchschnitt 6 Stunden per Tag arbeiten, um seine Arbeitskraft täglich zu produciren oder den in ihrem Verkauf erhaltenen Werth zu reproduciren." (Marx, S. 222.)

„Die zweite Periode des Arbeitsprocesses, die der Arbeiter über die Grenzen der" (zu seinem Unterhalt) „nothwendigen Arbeit" (d. h. der ersten 6 Stunden) „hinausschanzt, kostet ihm zwar Arbeit, Verausgabung von Arbeitskraft, bildet aber keinen Werth für ihn" (da er ja so dumm ist, aus freien Stücken ohne Lohn über die nothwendige Zeit hinauszuarbeiten). „Sie bildet Mehrwerth, der den Kapitalisten mit allem Reiz einer Schöpfung aus Nichts anlacht" (Marx, S. 206, 207).

Trefflich! Doch fast glauben wir, Herrn Marx an Spekulationsgeist noch übertreffen zu können. Wir schlagen unsern Mehrwerth nicht bloß aus Arbeitern heraus, sondern auch aus andern ökonomischen

Faktoren, z. B. aus Pferden. Wir argumentiren wie folgt: Erheischt die Production des durchschnittlichen täglichen Unterhalts eines Pferdes 6 Stunden, so muß das Pferd im Durchschnitt 6 Stunden per Tag arbeiten, um seine Arbeitskraft täglich zu produciren oder den in ihrem Verkauf erhaltenen Werth zu reproduciren. Die zweite Periode des Arbeitsprocesses, welche das Pferd über die Grenzen der zu seinem Unterhalt nothwendigen Arbeit hinausschanzt, kostet demselben zwar Arbeit, Verausgabung von Arbeitskraft, bildet aber keinen Werth für das Pferd, auch nicht für den Vermiether des Pferdes. Sie bildet Mehrwerth, der den Kapitalisten, welcher das Pferd gemiethet, mit allem Reiz einer Schöpfung aus Nichts anlacht.

Es scheint also, daß das erste Dogma des Verfassers, nur menschliche Arbeit erzeuge Tauschwerth, doch nicht so unerschütterlich feststeht; daß es vielmehr in directem Widerspruch sich befindet mit der eigenen hier eingehaltenen Argumentation des Verfassers. Hier erfahren wir, daß ein Productionsmittel, nämlich die menschliche Arbeitskraft, die specifische Eigenschaft hat, „Quelle von Werth zu sein und von mehr Werth als sie selbst hat" (S. 182). Dort dagegen hörten wir: „Es zeigt sich so schlagend, daß ein Productionsmittel nie mehr Werth an das Product abgibt, als es im Arbeitsproceß durch Vernichtung seines eigenen Gebrauchswerthes verliert" (S. 193). Das reime, wer da reimen kann! Jedenfalls wird der Widerspruch dadurch nicht beseitigt, daß Marx wohl Sklaven, nicht aber Lohnarbeiter zu den Productionsmitteln zählt; denn wirthschaftlich macht es keinen wesentlichen Unterschied, ob ich die menschliche Arbeitskraft kaufe oder miethe. Indeß die Sache gehört vielleicht nur zu den „immanenten Widersprüchen", welche (S. 426) in der Anwendung der Maschinerie vorkommen, oder zum Hegel'schen Widerspruch, welchen Marx als die „Springquelle aller Dialektik" preist.

Marx schließt seine Bilanz jetzt triumphirend mit folgenden Worten:

„Ganz so nothwendig, wie die Waarenproduction auf einem gewissen Entwicklungsgrad kapitalistische Waarenproduction wird ... ganz so nothwendig schlagen die Eigenthumsgesetze der Waarenproduction in Gesetze der kapitalistischen Aneignung um ... Ursprünglich erschien uns das Eigenthumsrecht gegründet auf eigene Arbeit ... Eigenthum erscheint jetzt, auf Seite des Kapitalisten, als das Recht, **fremde unbezahlte** Arbeit oder ihr Product, auf Seite des Arbeiters, als Unmöglichkeit, sich sein eigenes Product anzueignen. Die Scheidung zwischen

Eigenthum und Arbeit wird zur **nothwendigen** Consequenz eines Gesetzes, das scheinbar von ihrer Identität ausging" (S. 607, 608).

Dieß Taschenspieler-Kunststück, die Bildung von „Mehrwerth", wäre also richtig gelungen. Jetzt ist es natürlich ein Kinderspiel, aus der „unbezahlten Arbeit" der armen Fabrikbevölkerung ein Krösus-Vermögen herauszuschlagen. Man wiederholt eben nur beständig dasselbe Kunststück. Mit einem kleinen Kapital, etwa mit 1000 M., beginnt man; dieß wird vertheilt auf Baumwolle, Spindel und Arbeitslohn (oder Auslage für gemiethete Pferde); aus letzterem lacht uns bald ein Mehrwerth an mit allem Reiz einer Schöpfung aus Nichts; dieser Mehrwerth wird zu Kapital geschlagen, und der Proceß beginnt auf's Neue im vergrößerten Maßstabe, und so geht's „fort in sausendem Galopp" — bis zum Vermögen eines Rothschild!

Wirklich producirt uns jetzt Marx in optima forma das wunderbare Kunststück von Plusmacherei — freilich unter folgender gelehrter Firma: „Zweiundzwanzigstes Kapitel. Verwandlung von Mehrwerth in Kapital. 1. Kapitalistischer Productionsproceß auf erweiterter Stufenleiter. Umschlag der Eigenthumsgesetze der Waarenproduction in Gesetze der kapitalistischen Aneignung" (S. 603). Hier gelangen wir denn wirklich ganz, wie eben beschrieben, zu einem „Surpluskapital Nr. I", „Surpluskapital Nr. II" u. s. w. — Auf die Arbeiterbevölkerung wird solche Doktrin freilich schon ihre Wirkung üben. Wir aber möchten im Hinblick auf diese Wirkung die Worte Wallensteins an Wrangel wiederholen:

„Wär' dieser Plan nicht so verwünscht gescheidt,
Man wär' versucht, ihn herzlich dumm zu nennen!"

3. Das Facit.

Die so gewonnene Methode, aus der „unbezahlten Arbeit" der Armen ein reicher Mann zu werden, dieses Vampyr-System muß nunmehr so recht in Fleisch und Blut verarbeitet, an Zahlen vordemonstrirt werden. Marx sagt also:

„So einfach die Methode (nämlich, den Mehrwerth zu berechnen), scheint es doch passend, den Leser in die ihr zu Grunde liegende und ihm ungewohnte Anschauungsweise durch einige Beispiele einzuexerciren...

Jacob gibt für das Jahr 1815, bei Annahme eines Weizenpreises von 80 Schilling per Quarter, und eines Durchschnittsertrags von

22 Buschels per Akre, so daß der Akre 11 Pfd. St. einbringt, folgende durch vorherige Compensation verschiedener Posten sehr mangelhafte, aber für unseren Zweck genügende Rechnung.

Werthproduction per Akre.

Samen (Weizen) . .	1 Pfd. St. 9 Sch.	Zehnten, Rates, Taxes	1 Pfd. St. 1 Sch.
Dünger	2 „ „ 10 „	Rente	1 „ „ 8 „
Arbeitslohn	3 „ „ 10 „	Pächters Profit u. Zins	1 „ „ 2 „
Summa	7 „ „ 9 „	Summa	3 „ „ 11 „

Der Mehrwerth, stets unter der Voraussetzung, daß Preis des Products = seinem Werth, wird hier unter die verschiedenen Rubriken Profit, Zins, Zehnten u. s. w. vertheilt. Diese Rubriken sind uns gleichgültig. Wir addiren sie zusammen und erhalten einen Mehrwerth von 3 Pfd. 11 Sch. Die 3 Pfd. 19 Sch. für Samen und Dünger setzen wir als konstanten Kapitaltheil gleich null" (d. h. diese Kosten kommen hier nicht weiter in Betracht). „Bleibt vorgeschossenes variables Kapital (d. h. Arbeitslohn, welchen der Verfasser als „variables Kapital" bezeichnet, während alle übrigen Auslagen ihm „konstantes Kapital" sind) von 3 Pfd. 10 Sch., an dessen Stelle ein Neuwerth von 3 Pfd. 10 Sch. + 3 Pfd. 11 Sch. producirt worden ist. Also beträgt $\frac{m}{v}$ (die Formel des Mehrwerths) $= \frac{3 \text{ Pfd. } 11 \text{ Sch.}}{3 \text{ Pfd. } 10 \text{ Sch.}}$ mehr als 100 %. Der Arbeiter verwendet mehr als die Hälfte seines Arbeitstags zur Production eines Mehrwerths, den verschiedene Personen auf verschiedene Vorwände hin unter sich vertheilen" (Marx, S. 209, 210).

Um das Haarsträubende solcher Theorien ein wenig zu mildern, fügt Marx jetzt freilich in einer Anmerkung hinzu: „Die gegebenen Rechnungen gelten nur als Illustration. Es wird nämlich unterstellt, daß die Preise = den Werthen. Man wird in Buch III sehen, daß diese Gleichsetzung, selbst für die Durchschnittspreise, sich nicht in dieser einfachen Weise macht." Allein Marx ist uns bisher sein Buch III und die verheißene Milderung noch schuldig geblieben, wir müssen uns also einstweilen an Buch I und die in demselben niedergelegten Principien halten, aus denen allerdings solche Resultate auf's Schönste folgen. Das erste Axiom hatte uns nämlich „bewiesen", daß nur Arbeit im Stande ist, Werth zu erzeugen; das zweite Axiom „beweist" uns, daß aus der „unbezahlten Arbeit" der Arbeiter dem Fabrikherrn der Mehrwerth entgegenlacht. Den Werth, welchen im vorliegenden Beispiel die

Arbeit erzeugt, finden wir unter der Rubrik „Arbeitslohn" auf der linken Seite der Rechnung mit 3 Pfd. 10 Sch. angesetzt. Wo ist jetzt aber der von ihr erzeugte Mehrwerth? Im Samen und Dünger steckt er nicht; er muß also wohl in den Posten der rechten Seite enthalten sein, in Zehnten, Steuern, Rente, Pächters Profit u. s. w. So ist's in der That; denn diese Posten zum Gesammtbetrage von 3 Pfd. 11 Sch. werden von Marx frischweg als der anlachende „Neuwerth" proklamirt, „den verschiedene Personen auf verschiedene Vorwände hin unter sich vertheilen". Natürlich wird obendrein noch verschwiegen, daß ja möglicherweise die „Rente" etwa „geronnene Arbeit" des Grundbesitzers, und nicht „unbezahlte Arbeit" des Taglöhners enthält; es wird verschwiegen, daß die Steuern (taxes und rates) etwa eine verdiente Bezahlung der Staatsthätigkeit enthalten, u. s. w. Und so müssen wir denn das Resultat verschlucken: „Der Arbeiter verwendet mehr als die Hälfte seines Arbeitstags zur Production eines Mehrwerths, den verschiedene Personen auf verschiedene Vorwände hin unter sich vertheilen." Zu verwundern ist nur, daß der Samen (mit 1 Pfd. 9 Sch.) und der Dünger (mit 2 Pfd. 10 Sch.) nicht auch als ein „Mehrwerth" nachgewiesen sind, um welchen der Vampyr von Kapitalist den armen Arbeiter betrügt!

Und nun berechne man die Tragweite dieses neuen Evangeliums des vierten Standes! Man berechne, welche Stimmung sich nothwendig der leider aus andern Gründen schon so sehr gedrückten Arbeiterbevölkerung bemächtigen muß, wenn man im Kleinverschleiß von Broschüren, Zeitungen und Reden ihr darthut, welche Ursache eigentlich das Elend, in dem sie wirklich schmachtet, herbeiführt! Daß nach den Darlegungen des gelehrten Marx nicht etwa bloß die Hartherzigkeit einzelner Kapitalisten, nicht etwa bloß die Erfindung der Maschinen und das durch sie vermehrte Angebot von Arbeitskraft, nicht etwa die Entchristlichung der europäischen Gesellschaft und der Börsenschwindel das Arbeiter-Elend verursachen, sondern daß vor Allem die ganze sociale Ordnung der Gegenwart am Elend schuld ist, daß also diese Ordnung von Grund aus umgestürzt werden muß, um dem communistischen Volksstaat der Zukunft Platz zu machen. Alle andern Maßregeln können nur Abschlags-Zahlungen und Palliativmittel sein. Das Elysium kann erst beginnen, wenn alles Privateigenthum confiscirt ist, wenn es keine Fabrikherren und keine Lohnarbeiter, keine Grundbesitzer und keine Taglöhner mehr gibt, wenn der Volksstaat Alles in Allem ist, der einzige Hüttenbesitzer,

Baumwoll-Fabrikant und Grundherr, welcher einem jeden Bürger zu essen gibt je nach seiner Arbeit! In diesem Sinn hat schon das Communistische Manifest von 1847 die Abschaffung des Privateigenthums und gleichen Arbeitszwang für Alle gefordert. Nicht Reformation, sondern Revolution (wenn auch vielleicht auf dem Wege der Gesetzmacherei) will Marx; nicht bloß Reformation, sondern Revolution auf dem ganzen Rechtsgebiete würden auch seine Theorien über Entstehung von Werth und Mehrwerth als nothwendig erscheinen lassen, wenn diese Theorien eben mehr wären als ein bloßer national-ökonomischer Humbug.

Im 16. Jahrhundert zog die Parole, man betrüge das arme Volk um das lautere Wort Gottes. Im 19. dagegen zieht es, wenn man den Leuten „nachweist", sie würden durch die bestehende Ordnung um ihre Groschen und Thaler betrogen. Für Marx wäre es allerdings einfacher gewesen, mit Proudhon zu erklären: „La propriété c'est le vol." Allein erstens hätte die Sache dann weniger wissenschaftlich ausgesehen; zweitens hätte sich das gesunde Rechtsgefühl im Herzen manches Fabrikarbeiters noch zu sehr gesträubt; drittens endlich wäre dann ja auch der Eigenthumserwerb des Arbeiters am Product seiner Arbeit als Diebstahl erklärt, während jetzt der Arbeiter als der einzige rechtmäßige Besitzer, die besitzenden Kapitalisten und Grundbesitzer aber als reine Vampyre von Marx titulirt werden können. Es geht doch nichts über eine Beweisführung Hegel'scher Schule, vor allem in der Feder eines ungläubigen Israeliten!

L. v. Hammerstein S. J.

Bilder aus Calvins Leben.

Um die Reformatoren hat sich ein förmlicher Mythenkreis gebildet, der nicht nur ihre Personen, sondern auch die Städte, in welchen sie wirkten, die Fürsten und Parteien, welche sich ihnen anschlossen, mit einem Glorienschein umgibt. Allerdings haben katholische und protestantische Geschichtschreiber Manches aus den Quellen zur Aufhellung und Zerstiebung jener Nebelgebilde veröffentlicht, aber bei Vielen wenig ausgerichtet, weil solche Irrthümer allzusehr mit religiösen Vorurtheilen verwachsen sind.

Nur äußerst schwer kämpft man mit Erfolg gegen sein eigenes Herz. Wem es darum Herzensbedürfniß ist, die von den Reformatoren bewirkte Trennung von der Mutterkirche in jeglicher Weise gerechtfertigt zu sehen, wird nicht leicht von den Fabeln, die diesem Bedürfnisse entsprechen, ablassen und die nackte Wirklichkeit, die damit im schneidenden Widerspruche steht, annehmen. Am hartnäckigsten aber erhalten sich die Mythen über Calvin und die von ihm geleitete Republik, obwohl die beiden protestantischen Geschichtsforscher Genfs, der ältere und der jüngere Galiffe, die Unwahrheit derselben aus den Acten und Registern der Stadt längst aufgedeckt haben. Wie sehr selbst v. Ranke in diesem Fabelkreis festgebannt ist, haben wir in den „Stimmen aus Maria-Laach" bereits früher (II. 505, 506) gezeigt und seiner Idylle die schauderhafte Wirklichkeit gegenübergestellt. Wenn nun selbst Ranke, der sein Leben archivarischen Studien gewidmet, vor den Resultaten quellenmäßiger Geschichtsforschung über Genf seine Augen verschlossen hat, was darf man dann von den dii minorum gentium erwarten? Auffallender ist indeß, daß auch katholische Geschichtschreiber Deutschlands, wie wir sehen werden, von dem Glauben an die Sittenstrenge Calvins sich nur mit Mühe losmachen können. Wir wollen darum in den folgenden „Bildern aus Calvins Leben" einige Abschnitte aus den Werken der beiden Galiffe in deutscher Bearbeitung bringen. Beide haben die Hauptkraft ihres Lebens auf Erforschung der Genfer Archive verwandt, beide waren nicht minder für ihre Vaterstadt als für die Reformation eingenommen, beide zeichnen sich durch eine rücksichtslose Wahrheitsliebe aus. Ihr Zeugniß gegen Calvin kann darum nicht zurückgewiesen werden.

1. Calvin und der Zeugnißzwang.

Daß man in manchen Fällen rechtlich zum Zeugniß verpflichtet ist, und der Staat darum auch Zwangsmittel gegen die so Verpflichteten anwenden kann, ist sicher. Aber ebenso gewiß ist es, daß Despotie und Tyrannei sich leicht des Mißbrauchs dieses staatlichen Rechtes schuldig machen. Was wir hierüber aus der Genfer, von Calvin geschaffenen Republik mittheilen wollen, haben wir aus den Werken der beiden schon genannten Genfer protestantischen Geschichtschreiber, des älteren und jüngeren Galiffe, entnommen, nämlich aus den Notices généalogiques, III. 268, und den Quelques pages d'histoire exacte, p. 23.

Wir halten uns in unserm Auszuge wörtlich an diese Prote-

ſtanten, welche durch Actenſtücke unwiderleglich und für immer die geſchichtliche Wahrheit über Calvin und ſeinen Staat wiederhergeſtellt haben. Die Herrſchaft des Reformators und ſeiner franzöſiſchen Collegen „im Dienſte des Wortes" wurde den alten Genfer Familien faſt unerträglich, und nur mit Hilfe franzöſiſcher Zuzügler behauptete ſich Calvin im Regiment. Die Hinrichtung Gruets iſt eine Epiſode aus dieſem Kampfe zwiſchen dem Reformator und jenen Familien. Doch hören wir unſere proteſtantiſchen Gewährsmänner:

Das Genfer Volk hat immer leidenſchaftlich die Freiheit geliebt, und keinerlei Druck hat in ihm dieſes Feuer, welches zwar in ſeltenen Fällen verdeckt war, aber nie ganz erloſch, erſticken können. Es hat ſeinen Gefühlen auf verſchiedene Weiſe, je nach den Umſtänden, Luft gemacht, und als es im Jahre 1547 unter dem im Geheimen verabſcheuten Joche der Hierokratie ſeufzte, kam es auf den Einfall, ſeine Abneigung gegen den herrſchenden Tyrannen[1] in ſeltſamer Weiſe zu äußern, nämlich durch Annahme der Berner Mode, die Hoſen an den Knieen bauſchig zu machen, weil man Calvins Haß gegen Bern kannte. Alsbald ließ derſelbe dieſe Mode durch ein Edict verbieten. Als man nun ſah, wie er ſeinen Despotismus bis auf die Form der anſtändigſten Kleider ausdehnte, kam die Entrüſtung zum Ausbruch, und Montags, den 27. Juni, fand man ein im damaligen Volksdialecte geſchriebenes Placat an der Kanzel der St. Peterskirche angeheftet. Es begann mit den Worten: „Dicker Schmerbauch, du und dein Gefährte, ihr würdet mehr gewinnen, wenn ihr ſchwieget," u. ſ. w.[2]

Calvin hatte kurz vorher vergebliche Anſtrengungen gemacht, um F. Favre und deſſen ganze Familie ſammt ſeinem Schwiegerſohne, dem Generalcapitän Ami Perrin, zu Grunde zu richten. Derſelbe hatte ſich, um ſein Leben zu retten, gedemüthigt, und die Partei der Freiheit war durch ſeinen Abfall in tiefe Trauer und Entmuthigung verſetzt. Calvin

---

[1] Welchen andern Namen ſoll man demjenigen geben, welcher mitten auf dem Platze St. Servais einen Galgen für jene errichten ließ, die es wagen würden, das grauſame Urtheil gegen den Rathsherrn Ameaux zu tadeln! Dieſer hatte in bloßem Hemde und auf den Knieen, mit entblößtem Haupte und einer angezündeten Wachsfackel in der Hand, in der ganzen Stadt öffentliche Buße thun müſſen, weil er bei einem Abendeſſen, das er mit ſeinen Freunden hielt, Calvin als einen böſen Menſchen bezeichnet hatte. (Anmerkung Galiffe's.)

[2] Das Placat war nicht direct gegen Calvin, ſondern gegen deſſen Freund und Collegen, den franzöſiſchen Prediger Abel Poupin, gerichtet.

wollte diese Gelegenheit benutzen, um sie völlig zu vernichten, indem er einen andern seiner Gegner, der zwar weniger Einfluß, aber mehr Thätigkeit und Muth besaß, zu Grunde richtete: es war der einer guten, alten Genfer Familie angehörende Jakob Gruet. Ohne daß irgend ein Anzeichen vorhanden gewesen, ohne daß irgend ein Ankläger aufgestanden wäre, der sich dem Vergeltungsrechte unterworfen hätte, wie es doch jene „Freiheiten" vorschrieben, für die unsere Väter so kurze Zeit vorher ihre Güter und manche derselben ihr Leben geopfert hatten, wurde Gruet festgenommen, in's Gefängniß geworfen und gefoltert. Man bemächtigte sich aller seiner Papiere, um darin Beweise der Häresie zu suchen, man hörte alle Bösewichter, welche ihm irgend welche Aussprüche gegen die Schreckenspartei in den Mund legen wollten; und daraus bildete man eine Reihe von Anschuldigungen, die man in ihrer abscheulichen Abgeschmacktheit nicht ohne Schaudern betrachten kann. Hier folgen einige derselben:

„3. Alle diejenigen, welche Gegner der Reformation sind, sei es durch ihre Worte oder ihren **Willen**, stehen da als Rebellen gegen Gott, die eine schwere Züchtigung verdienen."

„6.—9. Genannter Gruet hat sich anders gezeigt, als er sollte; er hat speciell und offen in einem Briefe [soll heißen: in einem unter seinen Papieren vorgefundenen Briefentwurfe, der weder abgeschickt noch veröffentlicht worden war] von Calvin gesagt: ‚So wie unser galanter Calvin gethan hat.'" [Calvin hatte Gruet auf der Kanzel „balaufre" (Hund) genannt.]

„18. Er hat eigenhändig, wie er selbst anerkannt hat, auf zwei Zettel in lateinischer Sprache Bemerkungen geschrieben, unter denen sich mehrere Irrthümer befinden."

„19. Und wie aus Vorstehendem erhellt, ist er eher geneigt gewesen, falsche Meinungen und Irrthümer auszusprechen und zu schreiben, als sich an das wahre Wort unseres Herrn zu halten, das man [Calvin mit seinen Prädicanten] alle Tage verkündigt."

„22. Er hat das Placat in St. Peter angeheftet." [Nichtsdestoweniger gesteht Calvin in einem Briefe an Viret, „daß es Gruets Hand nicht war", alia tamen erat manus.]

„23. Er **muß** Anhänger und Mitschuldige haben, die er nennen **soll**.

„24. Er soll körperlicher Züchtigung unterworfen werden."

Alle Belegstücke sind beigefügt. Der Reformator hatte, wie gesagt,

alle Papiere Gruets wegnehmen lassen, selbst diejenigen, deren derselbe sich beim Schreiben als Unterlage bedient und worauf er seine Federn versucht hatte. Die Sätze, aus denen der Inquisitor ihm Verbrechen machte, finden sich zwischen Namenszügen, angefangenen Wörtern u. s. w. Da jene Papiere einem Manne angehörten, der sich mehr durch Fleiß als durch Gelehrsamkeit auszeichnete, und alles aufzuzeichnen pflegte, was er bei seiner Lectüre Bemerkenswerthes fand, so entdeckte man ohne Mühe lateinische Citate, die man für nicht orthodox erachtete. Auch in Bezug auf sie äußerte Calvin Viret gegenüber, „er glaube nicht, daß Gruet der Urheber derselben sei; aber er wolle doch, daß er sich darüber verantworte, weil er sie abgeschrieben habe." Er fügt hinzu, „es seien verstümmelte Sätze, voll von Provinzialismen und Barbarismen". („Non puto, illum esse auctorem; sed quia est ejus manus, causam dicere cogetur . . . Sunt mutilae sententiae, refertae soloecismis et barbarismis.") Der hauptsächlichste dieser abgeschriebenen Sätze, den man auf einer Schreibunterlage entdeckte, war folgender: „Alle, sowohl die menschlichen als die sogenannten göttlichen Gesetze sind nach menschlichem Gutdünken gemacht." („Omnes tant humane quam divine que dicantur leges factae sunt ad placitum hominum.")

Derartig waren die Beweisstücke, auf welche hin dieser Unglückliche bis zu seiner Hinrichtung, Morgens und Abends, ja selbst dreimal in zwei Stunden, gefoltert wurde, um ihn nicht nur zum Geständnisse zu zwingen, daß er der Urheber des Placates sei, sondern auch, daß „er auf Anreizung des Franz Favre, der Frau von Perrin und anderer Mitschuldigen derselben Partei, die er haben müsse, so gehandelt habe". Er läugnete es standhaft und weigerte sich, irgend Jemanden, wer es auch sei, zu beschuldigen. Vielleicht wäre er freigekommen, wenn man unter seinen Papieren nicht auch den Beweis gefunden hätte, daß er alle Fehlgriffe tadelte, welche, auf Kosten unseres Bündnisses mit Bern, auf eine Annäherung an Frankreich abzielten; daß er ferner die Prädestinationslehre nicht billigte; daß er, von Calvin sprechend, der ihn von der Kanzel „balaufre" (Hund) geschimpft, sich des Ausdrucks „dieser Galante" bedient, und daß er „die heiligen Schriften bekrittelt" hatte. In einem Exemplare von Calvins Buche gegen die Anabaptisten hatte er nämlich — dieses war in Calvins Augen das Verbrechen, welches am wenigsten entschuldigt werden konnte — S. 145 am Rande die Bemerkung beigefügt: omnes nugae (nichts als Unsinn). Solche Sachen reichten ohne Zweifel hin, „um den Urheber derselben lebendig zu ver-

brennen oder mit einer noch viel härteren Qual zu bestrafen". So lautete nämlich der bezeichnende Ausdruck des Hauptmannes der Gendarmerie oder vielmehr des Reformators selbst; denn die Worte finden sich in der 20. jener 40 Fragen, die Calvin selbst für das Verhör Gruets aufgestellt hatte.

Endlich entdeckte man noch unter seinen Papieren den unvollendeten Entwurf einer Rede, die Gruet in der Volksversammlung für die Reform der Mißbräuche zu halten beabsichtigte; der strengste Richter würde nicht ein einziges tadelnswerthes Wort darin haben entdecken können; aber indem man **annahm**, daß Gruet die **Absicht** gehabt, sie unerwartet, ohne vorherige Ermächtigung von Seiten des kleinen Rathes und des Rathes der Zweihundert, zu halten, bot dieser Entwurf den Vorwand dar zu einer Anklage auf Majestätsbeleidigung im höchsten Grade (de lèse-majesté, oder vielmehr, nach der Orthographie der Genfer Richter, die sich über diesen, in den gerichtlichen Annalen der jungen Republik ganz neuen französischen Ausdruck noch keine Rechenschaft zu geben vermochten, de legis-majesté).

Da Gruet sah, daß sein Untergang beschlossen sei, bekannte er sich auf der Folter alles dessen schuldig, was nur ihn betraf, indem er jedoch erklärte, daß diese Geständnisse (die überdieß voll Widersprüche waren) durch den Zwang erpreßt worden und der Wahrheit zuwider seien; er bat sodann inständig auf den Knieen, man möge ihn doch nur schnell tödten. Man erhörte seine Bitte erst nach mehreren Wochen neuer Qualen, während welcher der Hauptmann und Calvin noch forderten, „er solle gefoltert werden, bis die Wahrheit aus seinem Munde komme". So wollte man ihn zwingen, Franz Favre, den Calvin um jeden Preis zu vernichten trachtete, zu beschuldigen. Keine Qual konnte ihn aber zu jener Feigheit bewegen, und nachdem man sich einen Monat abgemüdet hatte, um ihn zu brechen, erwies man ihm die Gnade, seinen Leiden auf dem Schaffot ein Ende zu machen. Den 26. Juli wurde er hingerichtet, sein Leichnam am Galgen befestigt und sein Kopf daran genagelt.

Aus einem an den Herrn v. Palais gerichteten Briefe Calvins vom 14. Juli kann man entnehmen, daß er schon damals Gruets Hinrichtung voraussah: „Die Andern senken den Kopf, statt die Hörner zu erheben. Einer ist in Gefahr, seine Zeche recht theuer zu bezahlen. Ich weiß nicht, ob es ihm nicht das Leben kosten wird." Und dann zeigte er demselben am 16. August in folgenden Ausdrücken die Erfüllung seiner

Vorhersagung an: „Wahr ist es, daß Satan hier Brandstoff genug hat, aber die Flamme erlischt schnell wie eine Wergflamme. Die Hinrichtung eines ihrer Gefährten hat ihnen die Hörner abgeschlagen."

Also die ersten protestantischen Geschichtschreiber Genfs. Wir haben ihrer Erzählung kein Wort hinzuzufügen.

2. Calvinische Rechtspflege.

Soeben haben wir von einem Processe aus der Glanzepoche Calvins berichtet. Jetzt wollen wir eine kleine Übersicht über die „sanfteste Periode" des calvinischen Regiments geben. Auch hiebei werden wir die von uns gewählte Methode einhalten und ausschließlich unsern protestantischen Gewährsmann, den jüngern Galiffe (Nouvelles pages d'histoire exacte, p. 6 und 97—104; Quelques pages, p. 113), sprechen lassen:

Calvins Lobredner beklagen sich bitter über „die leidenschaftliche Wuth, womit seine Feinde unaufhörlich die Asche des Scheiterhaufens, auf dem Servet verbrannt wurde, wieder anfachen, um sie ihm in's Gesicht zu schleudern". Die Wahrheit ist, daß es vielmehr die fanatischen Bewunderer des großen Reformators sind, welche beständig eben diese Asche umwühlen, um so viele andere Strafen, welche sie vergebens aus den Blättern der Geschichte auszumerzen wünschen, dem Blicke zu entziehen.

Um einen Begriff von der fortlaufenden Zahl der Schlachtopfer der calvinischen Rechtspflege zu geben, wollen wir uns mit denjenigen beschäftigen, welche von dem Anfange des Jahres 1542 bis zum Ende des Jahres 1546 gelitten haben, das heißt während der Periode, die mit Recht als die ruhigste und sanfteste des calvinischen Regiments angesehen wird.

In der Stadt Genf fanden während dieser kurzen Periode, wie Jeder in den Registern des Rathes bewahrheitet finden kann, 58 Hinrichtungen und 76 Verbannungen statt, von denen die letzteren meistens unter Todesstrafe und nach vorhergehender öffentlicher Buße im bloßen Hemde und mit der Fackel in der Hand verhängt wurden. Selbstredend beschäftigen wir uns hier nicht mit den drei- oder viermal so zahlreichen Verurtheilungen zu weniger schweren Strafen, denen freilich oft die Folterqual vorherging, als da sind: die Geißel, die Zwangsjacke, öffentliche Buße in bloßem Hemde, mit unbedecktem Haupte und bloßen Füßen, das einfache Gefängniß, oder Einkerkerung bei Wasser und Brod u. s. w.

u. s. w.; die Einkerkerungen würden sich wenigstens auf 800—900 für ebendieselbe Periode belaufen.

Diese Zahl — 800—900 für diese 4—5 Jahre — ist keineswegs auf's Geradewohl hingeworfen; sie muß selbst hinter der Wirklichkeit zurückbleiben. In den Registern des Rathes zählt man während eines einzigen Jahres, nämlich von Ende Juni 1545 bis zu Anfang Juli 1546, 196 Einkerkerungen. Dieses Jahr ist aber nicht eines derjenigen, in denen sie am zahlreichsten waren; jedenfalls steht es weit zurück hinter der ersten Hälfte des Jahres 1545, wo der Director der Gefängnisse (am 6. März) dem Rathe erklärte, „er wisse nicht mehr, wie er die Gefangenen wegen ihrer außerordentlich großen Menge unterbringen und ernähren solle"; — auch wird es überboten vom Jahre 1543, in welchem die Furcht vor der Pest beständig Argwohn erzeugte und die Richter zur Strenge veranlaßte. In dieser Zahl 196 sind die häufigen Einkerkerungen von Fremden, welche in die Stadt und Umgegend strömten, nicht mit einbegriffen; die armen Flüchtlinge wurden aus der Stadt gejagt; es war den Eigenthümern verboten, ihnen Häuser zu vermiethen, und die Thorwächter hatten Befehl, die armen Fremden nicht herein kommen zu lassen.

Von den oben erwähnten 76 Verbannungen, unter welchen nur 23 sich auf Genfer Bürger und Unterthanen bezogen, und welche über 40 Männer und 36 Frauen und Mädchen ausgesprochen wurden, lauteten etwa drei Viertel „auf lebenslänglich, unter Todesstrafe", die übrigen auf eine bestimmte Zeit, unter Strafe der öffentlichen Geißelung. Nach der Natur des begangenen oder meistens nur vermutheten Verbrechens oder Vergehens vertheilen sie sich, wie folgt: 6 wurden verhängt für Diebstahl, Hehlerei, Betrug; 13 für zuchtpolizeiliche Vergehen, als Streit, Spiel, Trunksucht, Unbotmäßigkeit, Vagabundiren, Verleumdung; 2 für politische Verbrechen ꝛc.; 7 für Gotteslästerungen, Anabaptismus, Sectirerei, worunter einige Fälle waren, in denen es sich um Irrsinnige handelte (beim Wahnsinn verfuhr man in Folge des neuen Aberglaubens der Zeit nur zu oft ebenso wie bei wahren Verbrechen); 21 wurden für meistens unbewiesene Verbrechen gegen die Sittlichkeit verhängt, 15 über Frauen oder Mädchen (man strafte das schwächere Geschlecht für gleiche Vergehen immer strenger); 27 für Verdacht der Zauberei oder der Verbreitung der Pest, unter denen man 20 Frauen oder Mädchen figuriren sieht. Besonders hier sind „der Verdacht, begangen zu haben", oder „die Absicht, begehen zu

wollen", auf die naivste Weise mit der wirklichen Begehung gleichgestellt worden.

Gehen wir jetzt zu den Hinrichtungen über. Es hat ihrer während jener fünf Jahre 58 gegeben, von denen 30 auf Männer und 28 auf Frauen fielen; es wurden nämlich 13 gehängt, 10 enthauptet, unter diesen 5 auf dem Markte geviertheilt, und 35 wurden, nachdem ihnen die rechte Hand abgeschnitten, lebendig verbrannt; einige waren außerdem vorher mit glühenden Zangen gezwickt worden. Von diesen 58 Hinrichtungen fanden 20 für gewöhnliche Verbrechen, als Mord, qualificirte Diebstähle, Falschmünzerei, Schriftfälschung, politische Verbrechen u. s. w. statt. Auch hier wurde wiederholt der Versuch zu vollbringen oder der einfache Verdacht, vollbracht zu haben, auf gleiche Weise wie die wirkliche Vollbringung bestraft. Diese 20 Fälle betreffen übrigens nur Männer, unter denen man bloß 4 Genfer zählt; zwei von diesen letzteren waren noch dazu nur wegen einer politischen Angelegenheit angeklagt, und der eine von ihnen würde begnadigt worden sein, wenn er die verlangte Summe hätte bezahlen können. Es ist ebenso leicht, die Bestechlichkeit der calvinischen Rechtspflege zu beweisen als ihre den höchsten Grad erreichende Parteilichkeit. Die andern Verurtheilten waren alle Franzosen oder aus den benachbarten savoyischen Provinzen.

Was die übrigen 38 Hinrichtungen (von denen 35 durch das Feuer vollzogen wurden) angeht, so betreffen sie alle solche Personen, die der Zauberei oder der Verbreitung der Pest oder dieser beiden Verbrechen zugleich, die man damals auf dieselbe Stufe setzte, angeklagt waren. Nachdem man sie auf einer Schleife durch die Straßen der Stadt geschleppt, wobei die am meisten Compromittirten unterwegs auf dem Markte der Strafe der glühenden Zangen unterworfen wurden, hieb man ihnen auf dem Molard die rechte Hand ab; diese wurde dann an den Galgen genagelt.

Es war Calvin selbst, der das Feuer des Aberglaubens gegen die vorgeblichen Hexen des Landes wieder anfachte. Kaum brauchen wir zu bemerken, daß gegen diese 38 Unglücklichen, unter denen sich 28 Frauen oder Mädchen, die eigene Mutter des amtirenden Henkers miteinbegriffen, befanden, keine andern Beweise vorlagen, als die bei der Folter erpreßten Geständnisse; diese mußten die Angabe einiger Mitschuldigen enthalten, welche dann wiederum Andere denuncirten u. s. w. Man war wohl gezwungen, sich als schuldig zu bekennen und Jemanden zu denunciren, um den Höllenqualen, denen man zu diesem Zwecke unterworfen

wurde, ein Ende zu machen. Mehrere dieser Unglücklichen widerstanden indeß muthig nicht nur dem Hinaufziehen mit dem Seile [1], den Estrapaden, den Ketten, sondern auch den ganz neuen, aus Frankreich herübergenommenen Strafen, die man anwandte, um sie zu beugen. Auch war jede dieser Verurtheilungen sowohl eine abscheuliche Grausamkeit, als auch eine formelle Verletzung der „Freiheiten" und des Gesetzes, welche immer das Geständniß des Schuldigen forderten, um ein Todesurtheil aussprechen zu können.

Da einige Angeklagte, um den Qualen der Folterung zu entgehen, sich selbst das Leben genommen hatten, so befahl der Rath, um dergleichen Fällen vorzubeugen, allen Gefangenen Handfesseln anzulegen, welche ihnen die Arme, des Nachts hinter dem Rücken und am Tage vorne, binden sollten (Register des Rathes, 18. März 1545). Diese Maßregel wurde aber als unzureichend befunden. Da kam man auf den Einfall, jeden Gefangenen auf eine Art Stuhl („Ceps" genannt), der mit einem Halseisen versehen war, zu setzen, wodurch der Unglückliche sozusagen an die Mauer oder den Fußboden des Gefängnisses angenagelt wurde (Register des Rathes, 1. April 1545).

Unter den Gefolterten gab es einige, welche allen Qualen, die man ihnen mittelst des Seiles und der Estrapade verursachen konnte, widerstanden. „Da gab der Rath, nachdem er die Doctoren, die Advocaten, die Gelehrten zu Rathe gezogen, den Befehl, *sie sollten eingemauert* und nicht eher von da weggelassen werden, bis sie die Wahrheit bekannt hätten, *sonst würden sie ihre Tage in einer solchen Qual schließen*," und das geschah!!!

Man kann sich denken, welches die Gesammtsumme dieser fortlaufenden Reihe von Schlachtopfern sein muß von der Rückkehr Calvins (1541) an bis zu seinem Tode (1564), oder vielmehr bis zum Tode seines Nachfolgers, Theodor Beza's (1605), der, obwohl unparteiischer, im Allgemeinen strenger war als sein Meister. Man weiß, daß der

---

[1] Die gewöhnliche Folterung bestand darin, daß man den Angeklagten mittelst einer Rolle an den hinter dem Rücken gebundenen Armen in die Höhe zog; das war das *Hinaufziehen mit dem Seile* (trait de corde), wodurch der Schuldige schneller zum Geständnisse gebracht werden sollte; verstand er sich nicht dazu, so ließ man das Seil plötzlich los; dadurch wurde dem Körper, der aus einer Höhe von etwa zwei oder drei Fuß niederfiel, eine Erschütterung mitgetheilt, welche, nach der Höhe des Falles, die Arme ausrenken oder noch schwerere Unfälle verursachen konnte; das nannte man die *Estrapade*.

Rath sie in allen einigermaßen wichtigen Processen consultirte, besonders den ersteren.

Im Jahre 1555 (3. Juli) bewies der Henker Johann Granjat, Blanc genannt, eine solche Ungeschicklichkeit bei der Hinrichtung des jüngeren Comparet, daß man ihn strafen und definitiv von seinem Posten entfernen mußte. Er wurde darauf durch seinen Collegen von Dijon, Jakob Silvestre, ersetzt. Dieser neue französische Henker wurde unentgeltlich unter die Bürgerschaft aufgenommen, und man wies ihm einen Gehalt von 100 Thalern (das Doppelte des Gehaltes der Prediger) nebst der Nutznießung eines Hauses sammt Lieferung von Wein und Korn an. Es ist wahr, daß seine Functionen keine Sinecure waren; es wurde ihm befohlen, „das Schwert immer unter dem Arme zu tragen" (13. August). Aber er erhielt noch etwas für jede Hinrichtung.

Jedoch gab es zu Genf, abgesehen von seinem Vorgänger Johann Blanc, noch andere Scharfrichter.

So wurde einer von ihnen, Matthäus Krecht, im Jahre 1549 an verschiedene Orte zu Hinrichtungen eingeladen.

Im Jahre 1563 ließ Calvin einen abscheulichen Bösewicht, Johann Dümolard aus Billia (einen Vater- und Brudermörder, Dieb ꝛc.), unter der Bedingung begnadigen, daß er den Henkerdienst verrichten würde.

Der oben erwähnte Johann Granjat wurde genöthigt, seine eigene Mutter, die wegen Ausbreitung der Pest verurtheilt war, hinzurichten; es war damals kein anderer Scharfrichter zu Genf als er, und er kam von Monthoux, um die Executionen des Tages vorzunehmen. Der Urtheilsspruch nennt wörtlich „Clauda, die Tochter des verstorbenen Peter Mossier, genannt Peytavin, Wittwe des Franz Granjat, Executors der Übelthäter"; dieser Franz war der eigene Vater des genannten Johann Granjat. Das erklärt übrigens, weßhalb man dieser Frau ganz ausnahmsweise gestattete, daß ihr die rechte Hand nicht, wie den andern vorgeblichen Verbreitern der Pest, auf dem Molard, sondern zu „Plainpalais" in der Nähe des Scheiterhaufens, auf dem sie verbrannt werden sollte, abgehauen wurde (Register des Rathes, 16. März 1545).

So weit wollten wir den protestantischen Geschichtschreiber über eine Rechtspflege reden lassen, welche in einer gar nicht großen Stadt binnen kurzer Zeit so Viele wegen der nichtigsten Ursachen durch Feuer und Schwert zu todt folterte und den Henker zwang, sogar seine eigene

Mutter wegen „Pestbereitung“ zu verstümmeln und lebendig zu verbrennen. Es verlohnt sich jetzt der Mühe, den Eindruck kennen zu lernen, welchen diese Justiz auf das Genfer Volk machte. Es läßt sich das sehr leicht constatiren. Späher brachten jedes gegen Calvin gesprochene Wort an den Rath oder doch an das Consistorium, wo es die Prediger selbst mit großer Sorgfalt einregistrirten und so auf die Nachwelt brachten. Auf diese Weise sind die Register des Consistoriums die getreuesten Stimmungsberichte über das damalige Genfer Volk geworden. Nach ihnen zu urtheilen, sah man in Calvin einen stolzen Herrn, der seinem eisernen Willen Alles unterjochen will: die Magistrate und die andern Prediger ebenso wohl als die niedrigsten Bürger; der nur daran denkt, „sich selbst zu predigen“; einen rachsüchtigen Menschen, der niemals den geringsten Widerstand verzeiht; einen grausamen Tyrannen, der unbarmherzig verbannen, foltern, hinrichten läßt, wenn man das Unglück hat, nicht seiner Meinung zu sein (Sitzung vom 4. Juni 1563); einen Verläumder, über dessen Worte sich mehr denn Zehntausend skandalisirt haben (25. December 1551). Man kann seine Oberherrlichkeit in Religionssachen nicht ertragen; man begreift nicht, wie er nach Zerstörung der päpstlichen und bischöflichen Autorität sich anmaße, unfehlbar zu sein, sich zum Papst aufwerfe und M. Abel zum Cardinal mache, ja seinen Stolz so weit treibe, daß er sich anbeten lasse (6. Juli 1553). Claude Clerichet erklärt, lieber sich mit den Seinigen auf den Richtplatz führen zu lassen, als die Pantoffeln Calvins zu küssen (6. Juli 1553). Der Name „Pantoffel“ blieb ihm unter dem Volke, und selbst Prediger machten sich zum Wiederhall dieses öffentlichen Spottwortes (27. Mai 1563). Man ging so weit, daß man seinen Namen zum Zeichen der Verachtung Hunden beilegte (22. März 1566). Man sagte sich ganz leise, daß, wenn es drei Teufel in der Hölle gäbe, Calvin einer derselben wäre (Calvin en est ung), und daß man ihn dorther geholt habe, um ihn nach Genf zu bringen (24. Januar 1555); man macht hierauf ein Spottlied (2. November 1559); da er stirbt, betrachtet man seinen Tod als ein göttliches Strafgericht; man behauptet, daß er in seiner letzten Krankheit den Teufel angerufen habe (16. April 1568).

Montag, den 29. Juli, brachten die Gendarmen dem Rathe ein Placat, welches sie am Pfeiler der Freiheiten, nach der Seite von Pregny, unter den Körpertheilen des geviertheilten Comparet gefunden hatten. Das Placat rührte von Johannes Baptista Sept, einem Sohne des ultracalvinistischen Syndicus Michael Sept, her, welcher in Folge der

Begebenheiten von 1555 geächtet war und sich nach Pregny, einer Besitzung Berns, geflüchtet hatte. Dasselbe lautete also:

1555. — Les oeuvres de Calvin. [Die Werke Calvins.]
Impia Calvini meditare patrata, viator,
Cui demptis L. V. CAINVS alter adest.
[Wand'rer, mit Schrecken erwäg' Calvins abscheuliche Werke,
Streich' aus den Namen L. V., Cain der Zweite ist's dann.]
Ostez une L, imprudemment volante,
Ung V, ouvert: à tous maulx de Calvin,
Vous connaîtrez sa rage violente;
Le connaissant, le jugerez Caïn.
J. B. S. [Sept.]

Wie schlimm hat das Genfer Volk schon auf Erden dafür büßen müssen, daß es das milde Regiment der Kirche abgeworfen hat!

G. Schneemann S. J.

Recensionen.

Das Hohe Lied. Neu untersucht, übersetzt und erklärt von Professor Dr. **Bernhard Schäfer.** Münster 1876, Theissing. 8°. 276 S. Preis: *M.* 4.

Das „Lied der Lieder", das Hohe Lied, ist zwar klein an Umfang, kommt aber in der Liturgie der Kirche und im Breviergebet außerordentlich häufig zur Verwendung. Der Grundgedanke des heiligen Liedes erklärt diesen oftmaligen Gebrauch. Es preist ja die Liebe Christi zu seiner Kirche, die er sich als reine, makellose und überaus schöne Braut dargestellt hat, und schildert andererseits die liebende Hingabe dieser Auserkorenen an ihren göttlichen Bräutigam. Damit ist zugleich ein Doppeltes gegeben, das denn auch im kirchlichen Officium seine reiche Anwendung findet: die Beziehung auf die allerseligste Jungfrau, in der alle Gnadenvorzüge gipfeln, und die ihrerseits am treuesten und innigsten der Gottesliebe entsprach, sodann die Beziehung auf die christliche Seele überhaupt und insbesondere auf die heiligen Jungfrauen, weil diese als „Bräute Christi" des Ehrenvorzuges sich erfreuen, dem Lamme zu folgen, wohin es geht, und ein Lied zu singen, das sonst Niemand zu singen vermag. So klar nun auch die Grundidee des Hohen Liedes sich abhebt und so übereinstimmend in ihrer allgemeinen Fassung die heiligen Väter und katholischen Schrifterklärer sind, so schwierig ist die Auslegung und Anordnung

des Einzelnen, weßhalb denn nicht bloß eine unübersehbare Mannigfaltigkeit von Erklärungen sich gebildet hat, sondern auch fast jeder Ausleger sich genöthigt sah, bald da, bald dort ein non liquet auszusprechen. Es hat daher von vorneherein jeder Versuch, mehr Licht und Klarheit über dieses geheimnißvolle Lied zu verbreiten und dessen innerem Baue prüfend nachzuspüren, vollen Anspruch auf Interesse und Beachtung. Jeder Beitrag zum Verständniß muß aber namentlich dem Priester erwünscht sein, der so oft die Worte dieses Liedes in der Liturgie und im amtlichen Gebete zu gebrauchen hat.

Das Buch, das wir oben zur Anzeige bringen, trägt wesentlich zur Förderung des Verständnisses bei und schlägt zur Ermittelung des Sinnes und zur Aufhellung des inneren Baues und der Grundanlage des heiligen Liedes einen Weg ein, der sicher alle Beachtung verdient und über manche bisherigen Dunkelheiten überraschendes Licht verbreitet.

Während Manche sich bei der Annahme beruhigten, das Hohe Lied bestehe aus einem Kranze von regellos aneinandergereihten lyrischen Ergüssen ohne inneren Fortschritt, ohne künstliche Entwickelung, es sei eine Perlenschnur, bei der eben nur die einzelnen Perlen, nicht aber deren Anordnung und Folge zu erwägen seien, suchten Andere — um von vielen Versuchen nur Weniges namhaft zu machen — innere Einheit und Entwicklung in das Ganze zu bringen, indem sie die Geschichte der Kirche selbst in fortschreitenden Bildern darin dargestellt fanden. Diesen pflichtet der Verfasser nicht bei.

Er hält an dem von allen katholischen Auslegern erkannten Grundgedanken in aller Strenge fest, daß nämlich die Vermählung Christi mit der menschlichen Natur, der Kirche und der Seele gefeiert werde; aber, und darin besteht das Eigenthümliche seiner Auffassung und zugleich der Fortschritt in der Erklärung, er nimmt diese dreifache Vermählung nicht als eine coexistirende, sondern als eine *successiv* dargestellte. So glaubt er, Einheit und Plan in's Ganze zu bringen.

Es zerfällt demnach das Lied in drei Abtheilungen nebst einem Epilog. Die *erste* Abtheilung besingt die Vermählung Christi mit der menschlichen Natur und zwar 1. das sehnsüchtige Erwarten des Bräutigams von Seiten der Braut, 2. das erste Liebesgespräch zwischen Bräutigam und Braut (1, 1—1, 8—2, 7). Die zweite schildert Christi Vermählung mit der Kirche in vier Bildern, die das öffentliche Lehramt, den Einzug in Jerusalem, Christi Krönung und Thronbesteigung auf Golgatha und dessen Loblied auf die angetraute Braut zur Darstellung bringen (2, 8—5, 1). In der *dritten* Abtheilung feiert der heilige Dichter Christi Vermählung mit der einzelnen Seele, gleichfalls in vier Bildern, die dem innern Leben entnommen dessen mannigfache Stufen durchlaufen, und so den Ruf der Gnade nebst dessen zeitweiliger Nichtbeachtung und der darauf folgenden Reue und Genugthuung, dann Christi Wohlgefallen an der Seele, deren Bewährung in der Versuchung veranschaulichen und schließlich die dauernde Vereinigung des Heilandes mit der Seele wiederspiegeln (5, 2—8, 5). Der Epilog endlich oder Schlußact führt uns an das Ende der Zeiten und zeigt in drei kurzen Bildern Christi zweite Ankunft, die Bekehrung der Synagoge, des Weltgericht und die Auffahrt in den Himmel.

Das ist in kurzem Abriß der Grundplan des Hohen Liedes, wie ihn der Herr Verfasser durch die Erklärung des Einzelnen darzulegen sucht. „Nachdem der Gottmensch durch die Incarnation uns gleich geworden, gleichsam dem ganzen menschlichen Geschlecht sich angetraut hatte, concentrirte er eine zweite größere Liebesanstrengung auf die Kirche, mit der er sich durch sein blutiges und unblutiges Opfer vermählte. Hiermit nicht zufrieden, bedient er sich der Kirche als Mittel zu einem noch engeren Zwecke, sich jeder einzelnen Seele zu schenken und mit ihr sich zu vermählen" (S. 202). Er geht z. B. bei 5, 2 von der richtigen Wahrnehmung aus, daß, wenn im Vorausgehenden von der Kirche die Rede war, hier keine Fortsetzung vorliege, weil ja das Verhältniß der beiden Liebenden geändert erscheint, und weil ferner von der Kirche als solcher unmöglich gesagt sein könne, sie verweigere dem anklopfenden Heilande den Eintritt. Wie sich so die dritte Abtheilung deutlich von der zweiten abhebt, so charakterisirt sich auch diese der ersten gegenüber. Im Anfang ist der Bräutigam der Ersehnte; das Lied beginnt mit der Erwartung des Geliebten; bald erscheint dieser und stellt zu den schon gespendeten Gnaden noch größere in Aussicht. Bei der ersten Vermählung ist er der Erwartete; beim Beginn der zweiten Abtheilung aber erscheint er als der Suchende; er läßt seine Einladung an die Braut ergehen, ihm zu folgen. Diese dreifache, *successive* Vermählung des Gottessohnes mit der menschlichen Natur, mit der Kirche, mit der einzelnen Seele ist allerdings geeignet, manche Dunkelheiten und anscheinende Widersprüche des Hohen Liedes zu heben und Plan und Einheit in's Lied zu bringen. Wir stimmen dem Verfasser gern bei, daß „die Stützbalken und das Gerüst fest stehen"; den Beweis erbringt, so scheint uns, die fleißig gearbeitete und mit ansprechender Methode abgefaßte Schrift, über welche wir noch Einiges sagen müssen.

Im ersten *allgemeinen* Theile kommen die allgemeineren und speziellen Einleitungsfragen zur Behandlung; die Kunstform des Liedes betreffend, entscheidet sich der Verfasser dafür, es eine *dialogisirte Allegorie* zu nennen. Um sich den Weg zur Deutung zu bahnen, weist er zuerst die buchstäbliche, sodann die typische Deutung ab und begründet die allegorische Auslegung als die allein zulässige in eingehender Ausführung. Der Analyse des Hohen Liedes folgt die Darstellung des Verhältnisses der seligsten Jungfrau zu demselben; das Ergebniß derselben ist, daß Maria mit vollem Rechte vielfach im eigentlichen Sinne eine Stelle im Hohen Liede habe. Den Fragen über Entstehungszeit und Verfasser reiht sich eine gut geordnete Übersicht der Literatur und der verschiedenen Erklärungsweisen an.

Der zweite spezielle Theil bietet die Übersetzung und Erklärung. Jener ist zugleich die Inscenirung und Vertheilung der Verse an die sprechenden Personen beigegeben. Die Erklärung, deren Grundsätze der erste Theil eingehender darlegt, ist bemüht, neben der eigentlichen Auslegung den Plan des Liedes im Einzelnen zu erweisen und so der Grundauffassung allseitige Stützung und Begründung zu verschaffen. Hierbei ist aus dem so reichen Born kirchlicher Anwendung und den Werken der heiligen Väter und der alten katholischen Erklärer vieles Werthvolle und Treffliche aufgenommen worden. Der

Verfasser gesteht, daß gerade der liturgische Gebrauch einzelner Abschnitte ihm mehr als einmal ein Fingerzeig der richtigen Erklärung und Einfügung in das Ganze gewesen sei (vgl. S. 167, 184). Über die liturgische Verwerthung gibt Anhang I eine Übersicht; Anhang II enthält sprachliche Erklärungen schwieriger Stellen und der Divergenzen zwischen Urtext und Vulgata.

Daß wir nicht in allen einzelnen Punkten mit den gegebenen Erklärungen übereinstimmen, ist wohl selbstverständlich. Zunächst hätten wir gegen die Gruppirung des Epiloges ein Bedenken hervorzuheben. Die kleine Schwester, von der 8, 8 die Rede ist, erklärt der Verfasser nach dem Vorgange Anderer, z. B. des Menochius, von der Synagoge und sieht in diesem Bilde die schließliche Bekehrung des Volkes Israel dargestellt. Man kann dieser Deutung allenfalls zustimmen. Dann entsteht aber gegen die Auslegung des 7. Verses und der folgenden doch die Schwierigkeit, daß die Bekehrung der Synagoge erst *nach* der zweiten Ankunft Christi eintritt, oder als eintretend geschildert wird. Ist ferner da das Ende der Zeiten und die zweite glorreiche Erscheinung Christi dargestellt, so ist auch die S. 244 gegebene Auslegung von V. 6, als einer Erklärung der Anhänglichkeit und Treue („die Braut wolle ihm anhangen, sich nicht von ihm trennen") in diesem Zusammenhang und in dieser Situation mindestens *matt*. — Daß in Kapitel 7 eine Versuchungsscene gefunden wird, muß man, scheint es uns, billigen. Allioli gibt dieselbe Erklärung und zu 6, 10 wird der Gedanke an eine stattfindende Versuchung von verschiedenen Auslegern angeregt, z. B. von Gordonus, Malvenda, Sa. — Mit Recht wird viel Gewicht darauf gelegt, daß das dreimalige Eintreten des mystischen Schlafes der Braut eine befriedigende Erklärung finden und sich jedesmal als Schlußpunkt einer Reihe zusammengehöriger und in sich geschlossener Gedanken anfügen müsse. Nach dem aufgestellten Grundschema und mehrmaligen Äußerungen in der Erklärung selbst sollte aber der zweite geheimnißvolle Schlaf erfolgen, *nachdem* sich Christus die Kirche am Kreuze angetraut hat. Denn Christi Tod ist die zweite Vermählung, die Vermählung mit der Kirche, und insofern die zweite Stufe der göttlichen Liebe in ihrem zeitlichen Verlaufe. Allerdings wird S. 196 eine Begründung angestrebt, warum der Schlußpunkt hier nach dem öffentlichen Leben gesetzt werde; allein befriedigend erscheint uns weder diese Angabe, noch die auf S. 162 vorgebrachte. Noch weniger will es uns gefallen, daß 2, 14 bereits die Ermahnung an die Kirche gehen soll, ihre Predigt vernehmen zu lassen. Das ist für den construirten Zusammenhang verfrüht und kann erst später (vgl. S. 181) statthaben. — S. 70 lesen wir: „Das heilige Sacrament ist der Lebensbaum in der Mitte des Paradieses, die Quelle lebendigen Wassers; denn vom Tabernakel aus erhält das Taufwasser, das heilige Öl seine Gnadenkraft." Ist letzterer Satz richtig? —

So mag man über manche Erklärungen und überhaupt über untergeordnete Punkte der Ausführung einer anderen Ansicht den Vorzug geben: in der Hauptsache, in der Grundauffassung und dem dadurch bedingten Schema das Richtige getroffen, oder wenigstens die annehmbarste und eine sich durch sich selbst empfehlende Meinung aufgestellt zu haben, das, glauben wir, werden

wohl die Meisten nach sorgfältigem Studium des Buches dem Herrn Verfasser mit Dank und Freude über seine schöne Arbeit zugeben.

J. Knabenbauer S. J.

Lehrbuch der katholischen Moraltheologie. Von Dr. J. Ev. Pruner. Erste Abtheilung. Freiburg im Breisgau, Herder, 1875. 8°. XII u. 316 S. Preis: *M.* 4.80.

Das Buch von Pruner erscheint als der sechste Band der bekannten theologischen Bibliothek. Man sieht, der Verfasser hat in demselben die Frucht ernsten und gründlichen Studiums niedergelegt und zwar eines Studiums, welches an die bewährtesten kirchlichen Schriftsteller sich anschließt. In der Vorrede heißt es: „Daß Verfasser den hl. Thomas von Aquin und den hl. Alphons von Liguori ganz besonders als Führer und Leiter beständig im Auge gehabt, versteht sich wohl für einen katholischen Theologen nach der großen, diesen heiligen Lehrern von der Kirche zuerkannten Auctorität, von selbst." Fast jede Seite des Buches gibt Zeugniß von der Wahrheit dieser Worte.

Um einen kurzen Einblick in die uns vorliegende Abtheilung zu geben, werden einige Worte über den Gegenstand, über die Behandlungsweise und über die Anordnung des Stoffes am Platze sein.

Für den Gegenstand ist kaum eine Wahl gelassen, derselbe ist für ein Lehrbuch der Moraltheologie von selbst gegeben. Es handelt sich höchstens darum, den einen oder andern speziellen Abschnitt aufzunehmen, oder aber ihn auszuscheiden, um ihn einer verwandten Disciplin, der Liturgie, Pastoral, dem kanonischen Rechte zu überweisen; sonst ist nur die Wahl gelassen, einzelne Partien und Fragen in verhältnißmäßig größerer oder geringerer Ausdehnung zu behandeln. In vorliegender Schrift begegnen wir einer Partie, welche häufig so gut wie ganz vernachläßigt wird, der Lehre über die verschiedenen moralischen Tugenden. Wir halten die nur ein paar Seiten (151—161) umfassende Aufzählung und Gliederung der Tugenden nach der Summa des hl. Thomas für eine dankenswerthe Arbeit, und wünschen, sie möge besonders dadurch sich nützlich erweisen, daß sie manche Leser anrege, im citirten Werke des englischen Lehrers selbst die sehr eingehende Behandlung dieses für das Seelenleben so wichtigen Gegenstandes nachzulesen und durchzustudieren. Für das vorliegende Lehrbuch würde hinsichtlich des beregten Stoffes unser Wunsch dahin gehen, daß bei der Unmöglichkeit, alle angeführten Tugenden eingehend zu behandeln, mit Übergehung der unwichtigern lieber die wichtigern etwas eingehender erklärt und durch die entgegenstehenden Laster und Sünden illustrirt worden wären. Vor Allem beziehen wir dies auf jene Tugenden, deren Verletzung eine eigene Art von schwerer Sündhaftigkeit herbeiführt und deshalb bei Beurtheilung der verschiedenen Sünden als eine die Art der Sünden ändernder Umstand aufzutreten pflegt. Vielleicht jedoch beabsichtigt der Verfasser bei Erklärung der einzelnen Gebote des Dekalogs den Leser in das nothwendige Verständniß dieses Gegenstandes einzuführen.

Die Sacramentenlehre, welche in die Pflichten des ersten Gebotes des

Dekalogs eingereiht wird, ist verhältnißmäßig sehr kurz behandelt (S. 240—246). Irgend ein Grund liegt freilich vor, welcher in der Vorrede dahin formulirt wird, alles fernzuhalten, was ex professo von der Pastoraltheologie und dem Kirchenrechte behandelt werden müsse. Doch hätte unsers Bedünkens ohne Schädigung des vorgezeichneten Planes Manches ausführlicher dargethan werden können, besonders wenn, wie es bei andern Fragen in erwünschter Weise geschehen ist, die nothwendige dogmatische Begründung für die einzelnen Pflichten, welche sich an die Einsetzung und den Empfang der Sacramente knüpfen, als Unterlage geboten werden sollte. Einen Vorwurf wollen wir daraus keineswegs erheben. Der Verfasser hatte mit dem Raum zu rechnen; soll ein Lehrbuch für angehende Theologen geliefert werden, so darf und muß man außerdem davon ausgehen, daß das mündliche Wort des Lehrers Manches ergänzt.

Über die Behandlungsweise seines Gegenstandes spricht sich der Verfasser selbst in der Einleitung (S. 16) folgendermaßen aus: „Das Studium der alten Scholastiker allein ist geeignet, der Moral im Gegensatz zur ausschließlichen Casuistik wieder einen streng wissenschaftlichen und ebenso streng kirchlichen Charakter zu geben . . . Dabei darf aber das positive Moment und der Charakter einer praktischen Wissenschaft nicht außer Acht gelassen werden." Das Bestreben ging auch thatsächlich dahin, die in so viele Einzelfragen sich verzweigende Moral als ein organisches Ganze zu behandeln, und Nichts aus dem innern Zusammenhange loszureißen; andererseits wurde doch nicht bloß der theoretische Ausbau der Principien in's Auge gefaßt, sondern stets zugleich auf die praktisch vorkommenden Fälle Rücksicht genommen, damit das Buch, obgleich Lehrbuch, doch auch für Seelsorger seine praktische Brauchbarkeit besitze (Vorw. S. V).

Gewiß, die casuistische Behandlung der Moral ist einem Theologen, welcher bald als Beichtvater auftreten muß, durchaus nothwendig. Übrigens scheint es nicht im Plane des vorliegenden Lehrbuches zu liegen, das Bedürfniß einer nebenher noch anzuwendenden praktischen casuistischen Anleitung für Theologen und angehende Priester zu beseitigen; wir glauben vielmehr der Anschauung des Verfassers nicht entgegenzutreten durch die Behauptung, es sei eine sehr einseitige Auffassung der moraltheologischen Disciplin, auch wie sie an Hochschulen zu betreiben ist, wenn man nach theoretischer Erörterung des Gegenstandes ihn nicht außerdem noch casuistisch im eigentlichsten Sinne des Wortes behandeln wollte. Die Moraltheologie ist einmal nicht bloß für das theoretische Verständniß, sondern vor Allem für den praktischen Gebrauch bestimmt; selbst das allseitige theoretische Verständniß derselben wird erst durch Anleitung zur praktischen Verwerthung angebahnt. Bei andern Wissenschaften, z. B. bei der Physik, hält Niemand es unter seiner Würde, Experimente zu machen, bei der Mathematik verschmäht man es nicht, durch mathematische Aufgaben den vorgetragenen Gegenstand besser bemeistern zu lehren. Sollte ein absoluter Unterschied zwischen diesen Wissenschaften und der Moral herrschen bezüglich der praktisch casuistischen Behandlung derselben? Ein Unterschied ist freilich vorhanden, daß nämlich Mangel an Tüchtigkeit und allseitigem Verständniß

bei ihr weit folgenschwerer ist als bei andern Wissenschaften. Wohl kann und soll theilweise bei der letzten Bildung im Priesterseminar auf solch praktische Anleitung Bezug genommen werden. Doch auch dieses hat zur Voraussetzung, daß die vorangehende wissenschaftliche Darlegung bereits auf die praktischen Fälle beständig reflectirte und die bei denselben auftauchenden Schwierigkeiten theoretisch zerlegte und beleuchtete. Andererseits wäre es natürlich auch verkehrt, wollte man das casuistische Element, zumal wenn es bloß in einem Aufzählen praktischer Fälle besteht, bei der Moraltheologie ausschließlich zur Geltung bringen. Das Verständniß und die Gewandtheit zur Lösung praktischer Schwierigkeiten soll aus dem wissenschaftlichen Erfassen des Inhaltes der Moral herauswachsen.

Der Verfasser vorliegenden Werkes hat beide Momente möglichst vereinigt, so weit es bei einem Band von so mäßigem Umfange thunlich war. Die ganze Behandlung bekundet ein nicht geringes Vertrautsein mit den tüchtigsten Theologen der Vorzeit. Anscheinend geringfügige Bemerkungen, die aber ein exactes Erfassen des fraglichen Gegenstandes verrathen, sind der beste Beweis für dasselbe; als Beispiele könnte angeführt werden, was S. 271 über den spezifischen Unterschied eines eigentlichen Sacrilegs und einer Gelübdeübertretung, sowie was S. 220 über das Motiv der vollkommenen Liebe gesagt wird. Die an letzterer Stelle gegebene Vereinigung der beiden angeführten Meinungen halten wir für durchaus zutreffend. Man darf nicht einseitig betonen, die vollkommene Liebe müsse aus der Betrachtung des *Inbegriffs* aller göttlichen Vollkommenheiten hervorgehen, andererseits aber muß man bei Erfassung der einzelnen göttlichen Vollkommenheiten die *Unendlichkeit* der Güte und Liebenswürdigkeit, die in ihnen liegt, als Grund anerkennen, weßhalb sie einzeln zur vollkommenen Liebe oder Reue genügen.

Einen besonders wohlthuenden Eindruck macht es, daß bei Darlegung des organischen Zusammenhanges der einzelnen Theile beständig aufmerksam gemacht wird, in welcher Weise alles, womit die Sittenlehre sich befaßt, die Tugenden, Gebote, Heilsmittel, dazu dient, die Einigung mit Gott durch Christus herzustellen und zu vollenden. „Der Mensch gewordene Gott als Weg, Wahrheit und Leben der Welt ist das Princip, durch welches der göttliche Wille, der der letzte objective Grund aller Normen des sittlichen Handelns ist, seinem ganzen Inhalt nach erkennbar und erfüllbar wird für den Menschen" (S. 3). Dieser Gedanke hat dem Verfasser im ganzen Verlaufe seiner Arbeit sichtlich vorgeleuchtet und ihn geleitet. Nur dürfte das Bestreben, den übernatürlichen Charakter der Moraltheologie zu wahren, einen Satz in die Feder dictirt haben, der jedenfalls einer beschränkenden Erklärung bedarf: „die unfehlbare Lehre der Kirche allein ist das principium formale der theologischen Wissenschaft . . . Wir werden nur das für Gottes Willen gemäß und sittlich gut halten, was die Kirche dafür erklärt ꝛc." (S. 4.) Die kirchlichen Entscheidungen müssen bei allen theologischen Disciplinen allerdings den Leitstern und die höchste Norm bilden; aber da die Kirche nicht über Alles eine förmliche Entscheidung getroffen hat, so bleibt es bei erforderlicher Deferenz gegen die kirchliche Autorität den Theologen unverwehrt, besonders in

den so vielgestalteten moralischen Fragen, auch unmittelbar aus den Quellen der Offenbarung durch eigenes Nachdenken und Forschen den weitern Inhalt der Pflichten und deren Beschränkung zu erheben, ja sogar die Postulate der vernünftigen Natur zu untersuchen, da diese durch die Forderungen der übernatürlichen Offenbarung nicht abgeschafft, sondern nur bestätigt sind und als nothwendige Unterlage zum vollkommenen Ausbau der Sittenlehre dienen.

Über die Anordnung des Stoffes gestatten wir uns nur eine unwesentliche Bemerkung. Die Dreitheilung (S. 17): „1. Das freie Handeln des Menschen an sich, abhängig von Gott. 2. Göttliche Führung des Menschen zum ewigen übernatürlichen Ziele durch die innere Heiligung und freie Hingabe des Menschen an dieselbe (Tugenden — Gegensatz die Sünden). 3. Göttliche Führung des Menschen durch Offenbarung seines heiligsten Willens und freie Hingabe des Menschen an diese (Pflichten des sittlichen Lebens)" möchte wohl nicht gerade auf einen einfachen und leicht faßlichen Ausdruck gebracht sein. Sollte dieselbe indeß durchgeführt werden, so hätte vielleicht die Sacramentenlehre zum 2. Theile gezogen werden können, um hierdurch der vorliegenden ersten Abtheilung, welche doch den Lehrcurs *eines* Jahres umfassen soll, einen gefälligen Abschluß zu geben. Sachlich ist das zwar gleichgültig, für die Form eines Lehrbuches aber nicht so ganz.

Wenden wir uns jetzt zu einigen andern Punkten. Bei Beurtheilung einer Moraltheologie ist es wohl gerechtfertigt, wenn der erste Blick auf das System fällt, dem der Verfasser bezüglich controvertirter Pflichten sich anschließt: gibt dieses ja, wenn derselbe anders dem aufgestellten Systeme treu bleibt, den Gradmesser ab zur Beurtheilung, mit welchem Gewichte die verfochtenen Ansichten in die Wagschale fallen. Hier sehen wir uns freilich genöthigt, eine Verschiedenheit der Anschauung zwischen dem Verfasser und uns zu constatiren. In den Entscheidungen der Einzelfragen — das möchten wir zuvor betonen — glauben wir durchgängig ein gemäßigtes, aber gediegenes Urtheil zu finden. Selbst bei denjenigen Einzelfragen, in denen wir mit der Ansicht und dem Ausdrucke des Verfassers nicht in vollem Einklange sind, dürften wenige sein, bei welchen diese Differenz auf die Rechnung verschiedenen Systems zu schreiben wäre. Allein dieses gemäßigte und gediegene Urtheil vermissen wir in der Behandlung des Probabilismus, bei welcher wir den sonst so klar denkenden Verfasser nicht ganz wiedererkennen.

Er vermeidet freilich (S. 55), „einer jener Bezeichnungen beizupflichten, welche ebenso viele Parteinamen geworden sind", constatirt jedoch (S. 56), von der von ihm adoptirten Regel „dürfte das Princip des Äquiprobabilismus sich nicht unterscheiden". Nun, über den Namen wollen auch wir nicht streiten, hätten aber deßhalb auch dem Probabilismus eine andere Behandlung gewünscht. Durch eine gegen denselben erhobene Anklage wird die Autorität einer ganzen Masse der tüchtigsten Theologen jedenfalls herabgedrückt, und zwar jener Theologen, aus welchen der hl. Alphons, wie er selbst bezeugt, vorzugsweise seine Doctrin geschöpft hat. S. 50 Nr. 3 wird richtig vom Probabilismus gesagt, daß „ihm zufolge das Gesetz als nicht promulgirt gilt in allen Fällen, in welchen die opinio favens libertati auf Motive

sich stützt, welche für einen klugen und gewissenhaften Mann gewichtig sind, gleichviel ob die gegentheilige Ansicht besser, oder minder, oder ebenso gut begründet erscheint“ [1]. Wenn es dann aber (S. 51) heißt, der Probabilismus erkenne im Gegensatz zum Äquiprobabilismus auch dann auf Nicht-Verpflichtung, „wenn die durch überwiegende Beweisgründe getragene sententia pro lege durch Gegengründe angestritten wird, welche zwar an sich gewichtig erscheinen, im Vergleiche mit jenen aber an Beweiskraft sehr verlieren“: so ist das kaum halb wahr. Falls nämlich durch Gegengründe die Gründe für die gelindere Ansicht so abgeschwächt werden, daß diese nicht mehr als triftige und annehmbare Gründe gelten können, dann ist es ein Mißbrauch des Wortes, denjenigen noch Probabilisten zu nennen, welcher auf solche unhaltbare, unannehmbare Gründe hin einer Meinung beipflichten wollte. Aber der Probabilist läugnet mit dem hl. Alphons, daß die etwa wichtigeren Gründe für eine Ansicht den ebenfalls wichtigen Gründen für die entgegengesetzte Ansicht immer ihre Beweiskraft nehmen; dieß geschieht nach dem heiligen Lehrer nur dann, wenn entweder die sich bekämpfenden Gründe aus demselben Princip hergeleitet werden, oder wenn die eine der gegenüberstehenden Ansicht so überzeugende Gründe für sich hat, daß die andere darauf hin schon als unbegründet erscheinen müßte [2].

---

[1] Unterschieden davon wird als Regel des Äquiprobabilismus aufgestellt, das Gesetz sei alsdann zweifelhaft und daher nicht bestehend, wenn die Ansicht, man sei nicht verpflichtet, eben so gut begründet ist als die gegentheilige Meinung. Das ist der Äquiprobabilismus, wenn man sich stricte auf den Namen beruft. Da er aber in dieser strengen Form unbrauchbar ist, so haben auch die Vertheidiger des Äquiprobabilismus ihn so modificirt, daß Name und Sache sich nicht ganz decken. Allerdings, je mehr man sich anstrengt, Beides in vollen Einklang zu setzen, desto mehr hat man ein vom Probabilismus verschiedenes System, desto mehr wird dasselbe aber auch praktisch unnütz und theoretisch unhaltbar. Wer will denn das Für und Wider so auf die Wagschale legen und sagen können, jetzt sei volles Äquilibrium vorhanden? Je mehr man aber das Abwägen und Ausmessen des Überschusses von Wahrscheinlichkeit bei Seite läßt, und die Gründe und Gegengründe zu dem Zwecke erwägt, um zum Urtheile zu gelangen, ob eine Meinung für einen vernünftigen und sorgfältig prüfenden Mann sich wirklich empfehle und annehmbar sei, desto mehr sinkt der Äquiprobabilismus von seiner dem Probabilismus feindlichen Stellung als neues System herab und wird zu einer praktischen Regel mit Rücksicht auf diejenigen, welche, Sinn und Bedeutung des Probabilismus verkennend, jedem Scheingrund sofort Probabilität beizulegen geneigt wären. Hätte der hl. Alphons bloß für billig denkende und bedächtig handelnde Männer geschrieben: vielleicht hätte er den Ausdruck „Äquiprobabilismus“ nie gebraucht. Nun aber stand er in der Hitze des Kampfes Solchen gegenüber, welchen ruhiges Überlegen und vernünftige Erwägung fast zur Unmöglichkeit geworden zu sein schienen; auch den bloßen Schein, leichtfertiges Urtheil und Handeln zu befürworten, mußte er vermeiden. Zur Steuer der Wahrheit betonte er jedoch immer wieder seine Verwerfung der rigorosen Richtung und verwahrte sich auch dagegen, daß er das „gleich wahrscheinlich“ im eigentlichen und strengen Sinne des Wortes nehme.

[2] S. Näheres darüber im „Katholik“, Jahrgang 1874, I. S. 162 f., 297 f.

S. 52 soll endlich der Probabilismus durch folgende Gründe als unannehmbares System verurtheilt werden: „Deßwegen, weil die Erlaubtheit einer Handlung probabel ist, kann sie noch nicht für erlaubt erklärt werden ... Ferner ist nicht alles, was probabel ist, ipso facto schon erlaubt. Verbindet man mit dem probabilistischen Axiom diesen Sinn, so sind haarsträubende Consequenzen unvermeidlich. Wie aber derselbe formulirt ist, wird sich erwähnte irrthümliche Anschauung nicht immer vermeiden lassen .... Die Probabilisten sahen sich daher auch genöthigt, verschiedene Einschränkungen der Anwendung ihres Princips eintreten zu lassen." Trotz dieser scharfen Verurtheilung sind wir überzeugt, daß der Gegensatz, in den sich der Verfasser zum Probabilismus stellt, leichter auszugleichen ist, als es nach solchen Worten scheinen möchte. Wir glauben nicht zu irren, wenn wir diesen Gegensatz auf ein Mißverständniß über den Probabilismus zurückführen. Zu dieser Annahme drängt uns der Satz, worin S. 55 der Verfasser sein Bekenntniß ablegt und seine Stellung zu den verschiedenen Moralsystemen fixirt, denn derselbe ist gerade der Grundsatz des Probabilismus. Der Widerlegung der soeben angeführten Einwände könnten wir uns deßhalb dem Verfasser gegenüber entheben; auch die von ihm mehrmals citirte Abhandung im „Katholik" hat uns diese Arbeit schon zum Voraus erspart.

In der That treffen jene Vorwürfe nur einen fingirten Probabilismus. Ganz auf dieselbe Weise, wie es hier geschieht, könnte man aus dem Probabiliorismus und dem Rigorismus „haarsträubende" und lare Consequenzen ziehen. Denn auch deßhalb, weil die Erlaubtheit einer Handlung probabeler, ja sehr probabel ist, dieselbe für erlaubt erklären, oder alles, was sehr probabel ist, ipso facto für erlaubt halten: das muß doch in der That als lax über alle Maßen und als grundfalsch bezeichnet werden. Der Probabilismus aber hat einen ganz andern Grund. Vielleicht soll jener Einwurf des Verfassers dem Axiom gelten, welches nicht selten bei ältern Autoren zu lesen ist: „Qui probabiliter agit, prudenter agit." Solche Schlagwörter wollen einfach erklärt sein. Daß dasselbe aber in einem ganz andern Sinne, als der Einwurf unterstellt, verstanden worden ist, bezeugt hinlänglich der hl. Alphons lib. 1 (de consc.) n. 80. Der Probabilismus sagt nichts mehr und nichts weniger als Folgendes: Wenn die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit einer Handlung theoretisch nicht klar zu Tage tritt, und es nach Erwägung der in Betracht zu ziehenden Umstände probabel, d. h. aus triftigen Gründen annehmbar erscheint, daß eine Verpflichtung nicht bestehe; so darf man sich für nicht verpflichtet achten. Welche Umstände und welche Grundsätze zur endgültigen Beurtheilung der Probabilität jedesmal zur Anwendung kommen, ist eine zu vielverzweigte Frage, als daß dieselbe hier erörtert werden könnte. Der Beweis aber für die Richtigkeit jenes allgemeinen obersten Princips ist einfach in dem Satz enthalten: Ein zweifelhaftes oder zweifelhaft promulgirtes Gesetz verpflichtet nicht. Unfaßlich ist uns daher, daß der Verfasser darum „den Probabilismus als System für wissenschaftlich unhaltbar" (S. 54) erklärt, weil derselbe zu seiner Begründung den Satz anruft: lex dubia non obligat. Damit gibt derselbe doch keineswegs sein

Princip preis, sondern beweist es erst recht. Um gegen den Probabilismus stichhaltige Bedenken vorzubringen, muß man entweder von diesem Grundsatze der Nichtverbindlichkeit eines zweifelhaften Gesetzes abfallen, oder eine ganz sonderbare Idee von zweifelhaftem Gesetze aufstellen.

Mit den Ausnahmen, welche der Probabilismus zu machen gezwungen sei, hat es daher bei rechtem Verständniß des Systems auch Nichts auf sich. Was als dergleichen zuweilen bezeichnet wird, sind nur particuläre Axiome, welche dem Neuling in der Wissenschaft als Wegweiser dienen sollen, damit er den trügerischen Schein einer Probabilität nicht für wahre Probabilität halte.

Wenn endlich einige Autoren in Anwendung des probabilistischen Grundsatzes in laxe Meinungen verfielen, so wäre einerseits noch zu untersuchen, ob nicht noch verderblichere und laxere Meinungen selbst von Verfechtern anderer Systeme zu Tage gefördert sind, anderseits aber folgte daraus höchstens, daß diese Autoren unbeholfen in der Handhabung des Systems waren. Daraus aber, daß beispielshalber Jemand ungeschickt ein musikalisches Instrument gebraucht, folgt noch nicht, daß man dieses zerschlagen muß [1].

Nach diesem Excurse wollen wir uns noch zu einigen Einzelheiten wenden. Wenn wir vorzugsweise aus dem, was wir beanstanden zu müssen glauben, einige Punkte hervorheben, so liegt das in der Natur der Sache. S. 58 und 59 möchte das Gebiet der Rechts- und der Liebespflichten nicht ganz richtig umschrieben sein. Etwas zu streng ist es wohl, wenn es (S. 78) als ein Müssen bezeichnet wird, einem Gesetze, welches keine Zeit zu seiner Erfüllung bestimmt, sobald als möglich zu genügen. Dasselbe dürfte von der Ansicht gelten, welche der Verfasser S. 216 ausspricht, zur vollkommenen Reue gehöre

---

[1] Auch in der jüngst in der Tüb. Quartalschrift (1876, S. 1—59) erschienenen Abhandlung „Über Collision der Pflichten" spricht Dr. Linsenmann zwar nicht eine ungetheilte Anerkennung des Probabilismus aus, doch glauben wir nicht zu irren, wenn wir aus der Abhandlung eher eine Hinneigung zum Probabilismus, als zum Äquiprobabilismus herauslesen. Absolut genommen stellt sich der Verfasser freilich auf einen Separatstandpunkt; er glaubt durch Zurückgreifen auf Pflichtencollision dasselbe zu erzielen, zu dessen Erreichung man „den Apparat der probabilistischen Doctrin" aufstellt, und meint gegen den Hauptsatz des Probabilismus durch „das Gesetz des verständigen Denkens" zum Mißtrauen genöthigt zu werden. Doch wir sind überzeugt, ein guter Theil der Bedenken beruht auch hier auf Mißverständniß. Dem Probabilismus darf man eben nicht die Aufgabe anweisen, welche für das praktische Leben der Tugend der Klugheit zufällt, und doch scheint jene Abhandlung das zu thun. Durch richtige Scheidung der desfallsigen Gebiete wird mit manchen der vorgebrachten Bedenken aufgeräumt. Der Probabilismus läßt sich auch nicht identificiren mit einer subjectiv unbesieglichen Unwissenheit solcher Sittenvorschriften, welche theoretisch außer allem Zweifel stehen. Deßhalb ist das Beispiel einer solchen Unwissenheit betreffs der Unerlaubtheit einer Dienstlüge (S. 29) unglücklich gewählt, um daran die Entscheidung eines Probabilisten und seine vermeintlich unhaltbare Stellung zu beleuchten. Derartige Fälle gehen den Probabilismus gar nichts an. Die Unterscheidung zwischen einer subjectiven Unwissenheit und einem theoretisch unlösbaren Zweifel kann mithin zur Beseitigung anderer Bedenken dienen.

der Wille, sobald als möglich zu beichten; oder S. 221, es sei Pflicht, eine schuldlos in der Beicht vergessene Sünde sogleich dem Beichtvater zu bekennen, es sei denn, daß der Verfasser nur den Fall im Auge hat, wo das Beichtkind sich noch nicht aus dem Beichtstuhle entfernt hat; deßgleichen S. 239, wo das sofortige Bekenntniß der wie oben vergessenen Sünde vor der heiligen Communion zur Pflicht gemacht wird, wenn die Ausführung leicht möglich sei; endlich S. 225, 4, wo unbedenklich die Verpflichtung statuirt wird, die Sünden in der Beicht zu wiederholen, die man anfangs als zweifelhaft schwere Sünden ansah und beichtete, die man aber nachträglich mit Bestimmtheit als schwere Sünden erkannte. In allen diesen Fällen mit Ausnahme des letzten steht der hl. Alphons auf Seite der gelindern Meinung, und auch die letztere Frage kann nach dem von ihm adoptirten Princip kaum anders als nach der gelinderen Meinung entschieden werden.

In der Tugendlehre findet der theologische Glaube, soweit der Plan des Buches es gestattete, eine lichtvolle und bündige Darstellung. Nur ist es schwerlich gerechtfertigt, wenn S. 103 (Ähnliches ward oben über einen Ausdruck S. 4 bemerkt) die unfehlbare Lehre der Kirche als einzige Norm und Regel bezeichnet wird, um im Einzelnen zu wissen, was die Wahrheiten des Glaubens sind. Mancher kann doch vor dem unfehlbaren Ausspruch der Kirche schon irgend welche Glaubenswahrheit aus den Quellen der Offenbarung schöpfen. S. 105 wäre eine deutlichere Erklärung des von Innocenz XI. verworfenen Satzes wünschenswerth gewesen. Auch hinsichtlich der formellen Häresie (S. 115) sind nicht die nothwendigen Momente hervorgehoben. Nicht dadurch wird Jemand, der in der Häresie erzogen ward, schon ein formeller Häretiker, daß er, sobald Zweifel in ihm erwachen, ob nicht die katholische Kirche die Wahrheit habe, diese Zweifel trotz der Mahnung seines Gewissens unbeachtet läßt. Das ist freilich eine Versündigung, eine Fahrlässigkeit gegen die Glaubenspflicht; der Betreffende muß weiter nachforschen. Dagegen ist es Häresie, wenn man die mit hinlänglicher Sicherheit sich als göttliche Offenbarung darstellende Wahrheit abweist, weil hierdurch das Formalobject des Glaubens, die göttliche Auctorität, nicht zwar in sich, aber doch, wie sie concret dem Menschen entgegentritt, weggeläugnet oder freiwillig angezweifelt wird. Die erst zweifelhaft sich darstellende Wahrheit der göttlichen Offenbarung ohne weitere Untersuchung abweisen, ist nur dann eigentliche Häresie, wenn der Mensch dieselbe mit dem entschiedenen Willen abweist, sich ihr auch dann nicht zu unterwerfen, wenn er sie als hinlänglich verbürgt erkännte.

Zum Abschnitte über die göttliche Liebe übergehend bemerken wir, daß S. 137 der vollkommene und unvollkommene Act der caritas mit dem Motiv der vollkommenen Liebe verwechselt ist. Letztere unterscheidet sich nicht dadurch von der erstern, daß sie „noch einer der Liebe fremdartigen Stütze bedarf", sondern sie ist eine vollständig auf anderm Motive ruhende Tugend. Für so schwer aber, als S. 238 insinuirt zu sein scheint, möchten wir die Erweckung der vollkommenen Liebe, resp. der vollkommenen Reue, nicht ansehen; dann wäre vor dem Neuen Bunde das einzige Mittel zur Rechtfertigung des Sünders ein überaus schweres und kaum erreichbares gewesen.

Einige andere Ungenauigkeiten, wie z. B. S. 188 u. 189 in Bestimmung der formellen und materiellen Mitwirkung zur Sünde Anderer, oder S. 233, wo die Rechtfertigung des unverschuldet im Stande der Sünde hinzutretenden Empfängers der heiligen Communion, der mit unvollkommener Reue das hl. Sacrament genießt, als sicher hingestellt wird, wollen wir übergehen, um noch einige Worte über die Interpretation des Grundsatzes zu sagen, daß bei den Sacramenten immer die pars tutior zu wählen sei. Das ist jedenfalls, wenn die Gültigkeit eines Sacraments in Frage steht, mit um so strengerer Gewissenhaftigkeit festzuhalten, je nothwendiger das betreffende Sacrament ist. Deßhalb will die Kirche z. B., daß die von Häretikern Getauften bei ihrem Übertritt zur Kirche bedingungsweise noch einmal getauft werden, so lange es nicht über allem Zweifel feststeht, daß die vorhin empfangene Taufe gültig gespendet ward. Aber es gibt doch Fälle, wo jener Grundsatz nicht zu urgiren ist. Dahin möchten wir gegen des Verfassers Ansicht rechnen, was S. 232 von der Lossprechung der Reservatfälle gesagt wird, S. 221 von der Wiederholung der zur Lossprechung disponirenden Acte, S. 222 von der Wiederholung der Beicht, welche mit wahrer Reue zwar, aber ohne formellen Vorsatz abgelegt wurde. Auch bei Sacramenten nämlich kann — wir sehen von größerer Sicherheit für Todesgefahr ab — die sogenannte sententia tutior praktisch unberücksichtigt bleiben: 1. von Seiten des Empfängers, um wenigstens post factum keine wiederholte Pflicht anerkennen zu müssen, wenn er schon nach einer höchst wahrscheinlichen oder einer in weitem Sinne moralisch gewissen Meinung Genüge gethan hat, 2. von Seiten des Spenders besonders dann, wenn, wie beim Bußsacrament, durch sogenanntes eventuelles Suppliren seitens der Kirche die Gefahr der Ungültigkeit beseitigt wird. Will man zu sehr die Nothwendigkeit der pars tutior betonen, so möchte sich selbst gegen die Doctrin des Verfassers S. 227 Note 1 und S. 232c Bedenken erheben lassen. Daß jenes eventuelle Suppliren vom Verfasser unbeachtet blieb, ist auch wohl der Grund, weßhalb S. 286 gesagt wird: obligatio certa non potest auferri per dispensationem tantum probabiliter validam. Es handelt sich nämlich um eine Entpflichtung, welche nach einer wahrscheinlich bestehenden Vollmacht ertheilt wird. Es ist nicht ersichtlich, weßhalb der dort berührte Theil praktisch unzulässig sei, und doch nach dem hl. Alphons (l. 6. n. 1123) die Ehedispens, welche ein Bischof kraft controvertirter Befugniß ertheilt, praktisch unbeanstandet bleiben muß. Was der heilige Lehrer a. a. O. bemerkt: „praesumitur Papa consentire (d. h. er supplirt bedingungsweise) maximo cum ipse jam notam habeat hanc sententiam communiter ab Auctoribus traditam“ gilt für alle ähnlichen Fälle. Anders liegt natürlich die Sache bei Fragen, wo die kirchliche Gewalt nicht supplirend eingreifen kann.

Wir beendigen hiermit unser Referat und sprechen zum Schluß nur den Wunsch aus, das Buch möge seine Leser nicht bloß in die nothwendigen Principien der Moraltheologie einführen, sondern sie namentlich anregen, daß sie durch Zurückgreifen auf alte bewährte Autoren das erlangte Wissen immer mehr erweitern und vervollkommnen.

Aug. Lehmkuhl S. J.

Die französischen Generalstaaten in den Wirren von 1356—1358.

Nihil novi sub sole.

Die Schlacht von Poitiers oder Maupertuis am 19. September 1356 endete mit einer gänzlichen Niederlage der Franzosen und ihres Königs Johann gegen Edward, den schwarzen Prinzen von Wales. Umsonst hatte der Cardinal Talleyrand von Perigord als päpstlicher Legat Mühen und Bitten verschwendet, um den furchtbar blutigen Zusammenstoß zu hindern, umsonst hatte er für Frankreich die günstigsten Anerbieten von Seite des Feindes erwirkt; Rainald Chauveau, Bischof von Chalons, reizte das falsche Ehrgefühl des schwankenden Königs, so daß Johann und seine Barone nichts von friedlichem Ausgleich wissen wollten; vielmehr hofften sie in blindem Vertrauen auf ihre sechsfach überlegene Zahl, den verhaßten Engländer mit dem Schwerte zu vernichten oder über das Meer zu treiben. Anders hatte es die Vorsehung beschlossen; am Tage von Poitiers sanken mehr als 1700 französische Edle vor den englischen Bogenschützen in ihr Blut, bei 2000 Ritter, auch der König selbst und einer seiner Söhne, geriethen in Gefangenschaft, und was an Adeligen entkam, wurde Gegenstand bittern Hohns für das eigene Volk, welches ihre Rettung nur der Feigheit zumaß.

Fast jedesmal wenn ein auswärtiger Feind gefahrdrohend in Frankreich einbrach, entstand im Innern eine blutige Revolution; das bezeugen der Convent und der Gemeinderath von Paris mit seinen Mordbanden, das die Unholde der Commune und ihre Brandfackeln. Anders geschah es nicht im 14. Jahrhundert, welches eine Revolution sah, der großen französischen mehr als in einem Punkte ähnlich.

Die Niederlage erzeugte mehr Zorn und Ingrimm gegen die schwache, unfähige Regierung, als Bestürzung und Verzagtheit in den Gemüthern. Als der 19jährige Kronprinz Karl, Herzog von der Normandie, vom

Schlachtfeld heimkehrend am 29. September in Paris einritt, sah er diese Stimmung leicht in den vorwurfsvollen Blicken des schweigsamen Volkes. Die Lage des Reiches war so schlimm als möglich; mitten im Lande stand der mächtige Feind, es fehlte an Truppen und mehr noch an Geld, um ihm die Stirne zu bieten. Dazu gesellte sich das schlimmste aller Zeichen der Auflösung, eine allgemeine Verachtung der Regierung. Auf dem Lande fing der lang verhaltene Zorn der hartgedrückten Leibeigenen gegen den Adel sich zu regen an, und die Stadtbürger rechneten demselben einen großen Theil der Schuld an dem schweren Unglück des Vaterlandes zu. Der junge Regent konnte somit auf allen Seiten die Vorboten eines kommenden Sturmes, einer politischen und socialen Umwälzung erblicken. In dieser schwierigen Lage hoffte Karl möglicherweise in den Generalstaaten Hilfe und Rettung zu finden, deßwegen berief er sie auf den 15. October nach Paris.

Das Wort Generalstaaten fordert einige Bemerkungen. Man hat die Entstehung derselben mit den alten März- oder Maifeldern der merovingischen und karolingischen Könige in Verbindung bringen wollen, um dadurch zu beweisen, die französische Monarchie habe in ihrem Ur-Charakter eine repräsentative oder constitutionelle Verfassung besessen. Abgesehen jedoch davon, daß jene alten Versammlungen eigentlich militärische, nicht legislative nach Art unserer heutigen Kammern waren, fehlte auf denselben das bürgerliche Element oder der dritte Stand gänzlich. Es war Philipp der Schöne, welcher in seinem Streite mit Bonifaz VIII. zuerst im Jahre 1302 die drei Stände, den Klerus, den Adel und die Abgeordneten der Städte, zu einer Versammlung nach Paris berief. Diese Generalstaaten sind daher nicht eine urfranzösische Einrichtung, auch lag ihrer Berufung nicht die Absicht zu Grunde, dem Stadtbürgerthum, welches schon längst frei war, die Freiheit zu gewähren oder dasselbe zu politischer Thätigkeit herbeizuziehen; im Gegentheil sollten diese Versammlungen als Werkzeug dienen, um die Steuerschrauben fester einsetzen und um vermittelst ihrer Maschinerie die unbequemen Municipalfreiheiten beschränken zu können. Die Generalstaaten wurden nie ein eigentliches Landesrecht oder eine Landesinstitution, welche etwa mit dem englischen Parlament zu vergleichen wäre. Man begegnet darum keinem regelmäßigen oder periodischen Tagen derselben, denn ihre Berufung oder Nichtberufung hing von dem Belieben des Königs ab, wie auch ihre Zulassung zu einer gesetzgeberischen Thätigkeit. Es ist aber begreiflich, daß die Generalstaaten darnach strebten,

ein regelmäßiges Institut zu werden, und sich auch bemühten, den Charakter eines wesentlichen und gesetzlichen Factors in der Legislation zu erhalten; daher die oft tumultuarischen, mitunter sogar revolutionären Vorgänge bei ihren Versammlungen.

Die Erinnerung an die jüngsten Vorfälle unter König Johann konnte für den jetzigen Regenten nur wenig Verlockendes haben; die Berufung der Generalstaaten mußte ihm wenig zusagen, wenn er erwog, wie die Tendenz dieser Körperschaft dahin ging, Schritt für Schritt die Regierungsgewalt an sich zu ziehen, aber bittere Noth zwang ihn dazu. König Johann war ein echter Ritter seiner Zeit, mit allen Tugenden und Untugenden des damaligen verfallenden Ritterthums; er war tapfer bis zur Tollkühnheit, gutmüthig, so daß er den Beinamen des Guten erhielt, obgleich er sich dieses Namens gar oft nicht würdig zeigte; von seiner Ehrenhaftigkeit zeugt sein Ausspruch, den er auch durch die That bewährte: „Wenn Gerechtigkeit und Treue von der übrigen Erde verbannt wären, so müßten sie noch im Herzen der Könige eine Zuflucht finden." Aber diese guten Eigenschaften wurden zum Ruine des Landes durch seinen Leichtsinn, seine Sorglosigkeit, sein verschwenderisches Wesen und seine Genußsucht mehr als aufgewogen; er war also ein schlechter Regent und vorzüglich ein übler Wirthschafter. Das einzige Einkommen der früheren Könige, der Domainenertrag, reichte für die gesteigerten Anforderungen des Hof- und Staatslebens, besonders in den damaligen kostbaren Kriegsläuften und nach Einführung von Soldtruppen statt des feudalen Heerbannes, längst nicht mehr aus. Die directen (tailles) und indirecten (aides) Steuern waren noch ein außergewöhnliches und von der Genehmigung der Provinzialstände abhängiges Hilfsmittel, welches sehr unsicher und ungleichförmig war und kärglich auszufallen pflegte. In seiner beständigen Geldverlegenheit griff Johann zu dem verderblichen, den Fürsten jener Zeit aber geläufigen, und wie sie wähnten, zu ihren Regalienrechten gehörenden Mittel der Münzverschlechterung. In den Jahren 1354 und 1355 wurde der Geldwerth sechszehnmal geändert und der Werth einer Mark Silbers stieg von vier auf achtzehn Livres. Vereidete Münzmeister mußten den Betrug dadurch bewirken, daß sie vollhaltigere Geldsorten, die ihnen allein, durch ein kleines, nicht argwöhnischen Augen kaum sichtbares Zeichen kenntlich waren, fortwährend einsammelten und dafür schlechtere und immer schechtere Münzen prägten. Das Alles reichte aber nicht weit; überdieß blieb der Betrug nicht lange ein Geheimniß und hatte eine große

Vertheuerung der Lebensmittel und eine gewaltige Aufregung im Volke zur Folge.

In dieser Verlegenheit berief Johann die Generalstaaten von Nordfrankreich (Langue d'Oil), und ließ denselben, um sie zur Hilfeleistung williger zu stimmen, in der Eröffnungsrede am 2. December 1355 durch den Kanzler Peter de la Foret, Erzbischof von Rouen, erklären, er wolle künftig nur gutes Geld schlagen. Die Stände erwiederten, sie seien bereit, für den König zu sterben, und votirten 5,000,000 Livres zum Unterhalt von 30,000 Mann, die tägliche Löhnung zu 10 Sous berechnet. Zugleich bestimmten sie aber neue Versammlungen auf den 1. März und 30. November 1356, um zu sehen, ob die Steuer hinreiche, und um die Zustände des Reiches zu prüfen, d. h. sie wollten periodisch zusammen kommen und die Regierung controliren. Daher ernannten sie neun (im folgenden März nur sechs) General-Superintendenten, je drei aus jedem Stande, denen die Erhebung und Verwaltung der Gelder anvertraut wurde, um der Dilapidation des Hofes zu steuern. Rechenschaft sollte der nächsten Ständeversammlung abgelegt werden. Dieses ist der Anfang der spätern cour des aides oder des Steuerhofes. Von allen Finanzbeamten wurde ein Eid verlangt, dem König Gehorsam zu verweigern, wenn er irgend einen Theil anders als für den Krieg zu verwenden versuchen wolle. Dem Könige wurde somit eine rein passive Rolle zugewiesen; ein stärkeres Mißtrauensvotum war nicht möglich. Man wollte die Idee einer allgemeinen Steuerpflicht, von der Niemand, nicht einmal die königliche Familie, frei wäre, in Ausführung bringen; daher wurde eine Steuer auf das Salz und auf alle Verkaufsgegenstände gelegt. Das war in doppelter Hinsicht verfehlt; weil der Handel und die Polizei (gerade kein Unglück) damals noch wenig entwickelt waren, konnte der Ertrag nur gering und die Eintreibung nur höchst unsicher sein. Die Mißstimmung gegen diese Steuer wurde fast allgemein und so heftig, daß es sogar zu einigen ernstlichen Emeuten kam.

Dieses System wurde daher von den Ständen am 1. März 1356 aufgegeben und man führte dafür eine Vermögenssteuer nach eigenthümlich absteigender Progression ein. Dabei wurden der Klerus und der Adel viel schwerer als die Bürgerlichen belastet, indem erstere bis zu 5000, letztere nur bis zu 1000 Livres ihres Einkommens versteuern mußten, so daß die Maximalquote eines Adeligen 102, die des reichsten Bürgers nur 22 Livres betragen konnte. Eine neue Versammlung vom

8. Mai änderte nochmals die Steuernorm dahin, daß das erste Hundert des Einkommens vier, jedes folgende zwei Livres zahlte.

Die versprochenen Subsidien gingen jedoch nur spärlich ein, denn an die Stelle der Verschleuderung durch den Hof traten nun die Unterschleife der Beamten. Johann griff daher durch eine Verordnung vom 26. Juli wieder zur Münzverschlechterung, wie er es in seiner Ordonnanz vom 28. December 1355 bei der Bestätigung den ersten Generalstaaten angedroht hatte, worin er zwar gutes Geld versprach, aber unter der Bedingung, daß ihm die Stände die nöthigen Summen zur Bestreitung der Kriegskosten lieferten. Das war ein entschiedener finanzieller und politischer Fehler, aber nicht so entschieden klar ist es, ob es ein Unrecht war, weil, wie gesagt, die Bestimmung des Münzwerthes als Regale galt, und weil man damals noch nicht deutlich die Natur des Geldes als Waare erkannte, sondern es bloß als Werthzeichen betrachtete; jedenfalls aber muß Johann von dem ihm zur Schuld gelegten Vertragsbruch freigesprochen werden. In der Nation erzeugte dieser Vorgang maßlosen Zorn. So war die Lage, als das Unglück von Poitiers sich ereignete und den Kronprinzen bewog, schon auf den 15. October statt auf den 30. November, wie festgesetzt worden war, die Generalstaaten einzuberufen.

Am Tage der Eröffnung, 17. October, fanden sich über 800 Deputirte ein; eine so zahlreiche Versammlung hatte man noch nicht gesehen, aber der dritte Stand war, gerade wie 1789, so stark vertreten wie die beiden andern Stände zusammen. Der Kanzler Peter de la Foret legte die schlimme Lage des Reiches dar und begehrte von den Ständen Rath und Hilfe. Diese begehrten durch ihre Chefs — Johann von Craon, Erzbischof von Rheims, für den Klerus, Philipp, Herzog von Orleans, für den Adel, und Stephan Marcel, Prevot der Kaufleute von Paris, für den Bürgerstand — Frist zu gemeinschaftlicher Berathung. Bald sah man, daß 800 Räthe des guten Rathes zu viel wußten, deßwegen wurde eine Commission von 80 Personen beauftragt, Vorschläge auszuarbeiten, was in den gegenwärtigen Umständen zu thun sei. Es wehte aber böser Wind für den Dauphin, denn als dieser einige Hofleute abschickte, um der Commission beizuwohnen, wurde ihnen schon am zweiten Tag bedeutet, daß man in ihrer Gegenwart nicht verhandeln werde. Nach einigen Tagen waren die Vorschläge entworfen und den einzelnen Ständen vorgelegt; diese hielten eine gemeinsame Sitzung und billigten einstimmig den Entwurf. Dann luden sie den Dauphin zur einer geheimen Be-

sprechung ein, und mutheten ihm, als er in Begleitung von sechs Personen erschien, Geheimhaltung des Mitzutheilenden zu, aber Karl verstand sich hiezu nicht.

Craon eröffnete nun als Sprecher der Versammlung einen Theil der Vorschläge zur Rettung des Vaterlandes: Der Dauphin solle acht Beamte entlassen und einkerkern, ihre Güter sollen eingezogen und ihnen der Proceß gemacht werden durch Richter, welche die Deputirten zu ernennen hätten; unter diesen Beamten befand sich der Kanzler in erster Linie, ein ganz ehrenwerther Mann, dem der Papst zwei Monate später den Purpur verlieh. Die Stände wollten ferner eine Anzahl „Reformatoren" ernennen mit der Aufgabe, böse und betrügerische Beamte in den Provinzen zu züchtigen. Dem Prinzen wollten sie 28 Räthe — 4 Prälaten, 12 Ritter und 12 Bürger — an die Seite setzen, ohne deren Genehmigung er nichts thun könne, die aber ihrerseits Alles im Königreich anordnen dürften wie der König. Man sieht, daß die Finanzen allein die Herren nicht beschäftigten; ihr Zug ging nach verantwortlichen Ministern, nach der constitutionellen Monarchie oder eigentlich nach der Republik; es war die Faction des Königs Karl „des Bösen" von Navarra, die am Werke war, deßwegen begehrte sie am Schlusse ihrer Beschwerdeschrift die Freilassung desselben aus der Gefangenschaft [1]. Der junge Prinz hatte Hartes erwartet, aber so Schlimmes nicht, und doch war das erst ein Theil aller Pläne. Seine kühle Antwort war, er müsse sich erst mit seinen Räthen benehmen, er frage aber, welche Unterstützung sie ihm denn gewähren wollten. Man erwiederte, der Klerus und der Adel versprächen, fünfzehn auf hundert vom Einkommen zu geben, die Städte aber wollten einen Mann besolden auf je hundert Feuerstellen, dann würden aber die Stände auf Ostern wieder kommen, um zu sehen, ob die Auflage hinreiche.

Der Herzog verhieß Antwort auf den folgenden Tag. Die Räthe waren über die Maßlosigkeit der Stände sehr empört, aber guter Rath war theuer. Es kamen daher einige Prinzen von Geblüt des andern Tages vor die Versammlung und erklärten, die Bedingungen seien zu

[1] Karl II. der Böse, König von Navarra (1349—1387), hatte, nachdem er die Champagne und Brie, auf welche er von seiner Mutter Johanna her Ansprüche zu haben glaubte, vergeblich von König Johann zurückgefordert hatte, dessen Sohn, den Dauphin Karl, zur Empörung gegen seinen Vater gereizt; allein der Dauphin söhnte sich mit seinem Vater bald aus, lockte den Navarresen nach Rouen, und dieser wurde dort von Johann selbst gefangen genommen.

hart, man möchte doch von einigen Punkten abstehen; die schroffe Antwort war: Annahme der Reformen und Freilassung des Königs von Navarra, sonst kein Geld! Die bestürzten Herren kehrten nun schnell zum Dauphin zurück und riethen ihm, um Gotteswillen nachzugeben, die Stände seien unerbittlich, Paris sei in voller Aufregung, im Lande wüthe der Krieg, und es drohe neben diesem noch ein Bürgerkrieg. Am 30. October erschien der Herzog von Bretagne an der Spitze des königlichen Rathes vor den übermüthigen Generalstaaten und erklärte: ihre Reformvorschläge seien gut, gerecht, weise, vernünftig, kurz sie hätten alle herrlichen Eigenschaften, er glaube, der Dauphin werde sie mit Freuden annehmen. Man bestimmte daher auf den 31. October eine Plenarsitzung, in welcher das Friedenswerk besiegelt werden sollte.

Die Stände hatten bisher geglaubt, in dem Dauphin ein Kind vor sich zu haben, aber sie fanden einen Mann. Kaum war die Sitzung anberaumt, da ergriff Reue und Schmerz den Prinzen über die halbe Zusage. Er erinnerte sich nun glücklicherweise, daß nicht alle Räthe berufen worden, daß er nicht alle vernommen habe, er aber alle hören müsse. Also neuer Rath von dreißig Mann, und diesesmal wurde entschieden, die Projecte der Stände seien unannehmbar, auch seien ihre Geldanerbieten unzureichend. Der 31. October kommt, die Stände harren in voller Versammlung auf den Herzog von Normandie, um sie herum drängt sich eine zahllose Menge Volkes, da erscheint eine Botschaft vom Prinzen, er wünsche vor der Sitzung mit drei Herren aus jedem Stande zu sprechen. Unverzüglich geht die Deputation in's Louvre und hört dort vom Regenten, er habe soeben von seinem Vater und seinem Onkel, dem Kaiser Karl IV., äußerst wichtige Depeschen erhalten, er sei vollauf beschäftigt, es thue ihm höchst leid, aber er sei genöthigt, die Sitzung auf drei Tage zu verschieben. Die Generalstaaten ließen sich durch den Herzog von Orleans, den Führer des Adels, beschwichtigen, diese Antwort anzunehmen und vorläufig auseinander zu gehen. Am Vorabend des dritten Tages, am 2. November, berief der Regent die vorzüglichern Deputirten der drei Stände zu sich, unterhielt sie von den Friedensbemühungen des Papstes und des Kaisers, die ihn zwängen, auf längere Zeit zu verreisen, um mit dem Kaiser zusammenzutreffen, und deßhalb auch den Schluß der Versammlung zu verschieben; dann legte er ihnen nahe, sie thäten besser daran, einstweilen nach Hause zu gehen, als nutzlos in Paris zu bleiben, er werde nicht ermangeln, sie zu berufen, sobald er Klarheit über die Lage, ob Frieden oder Krieg sein soll, erhalten habe.

Als die Stände am folgenden Tag zur vermeintlichen Schlußsitzung zusammen kamen, sahen sie, daß sie überlistet seien, indem der Herzog sich ihrer ganz entledigen wolle. Das erregte unbändigen Zorn, und die tapfersten Wortführer — Robert le Coq, Bischof von Laon, Johann de Pequigni, Gouverneur von Artois, und Marcel der Prevot — alle drei Parteigänger des Königs von Navarra — forderten dazu auf, die bisher dem Dauphin geheim eröffneten 21 Beschwerden in der jetzigen Sitzung öffentlich zu verlesen, und allen Deputirten Abschriften davon zu geben, damit sie dieselben ihren Wählern und dem ganzen Lande kund thun könnten. Der Vorschlag fand Beifall und wurde ausgeführt; dann trennten sich die Deputirten, ohne Geld gewährt zu haben.

Während so die Stände im Norden das königliche Ansehen zu erschüttern drohten, waren im nämlichen Monat October auch die Stände von Languedoc in Toulouse versammelt worden. Ein Verglech beider beleuchtet am besten den revolutionären Geist, der die Deputirten in Paris beseelte. Auch im Süden wünschte man Ordnung und Gerechtigkeit in der Verwaltung, in den Finanzen, in den Gerichten; deßwegen wurden die Hauptforderungen der Stände und die königlichen Concessionen von 1355 wiederholt: Allgemeinheit der Besteuerung, Erhebung der Steuern durch Deputirte der Stände, vollwerthiges Geld und das Recht für die Generalstaaten, sich zu versammeln, wann sie wollten. Aber der bitter feindselige Geist gegen das Königthum kam hier nicht zum Ausbruch, denn die Stände gewährten Aushebung von 5000 Mann und Geld für ihre Besoldung; überdieß verordneten sie zur Trauer für den gefangenen König, daß während eines ganzen Jahres weder Mann noch Weib Gold, Silber, Perlen, kostbares Pelzwerk tragen, und keine Gaukler und Schauspieler ihr Gewerbe treiben sollten; am allerwenigsten zeigte sich die Tendenz, die ganze Regierung an sich zu reißen.

Nachdem der Versuch, durch die Generalstaaten Geld zu erhalten, mißlungen war, wandte sich der Dauphin an die einzelnen Städte und Provinzen. Der Anfang wurde mit Paris gemacht, aber hier herrschte der wüthende Volkstribun Marcel, eine polternde Plebejergröße; die Antwort lautete: keinen Groschen Geld dieser Regierung, bevor sie die Bedingungen der Generalstaaten annimmt und sie wieder einberuft. Die Pariser fingen also an, die Generalstaaten als eine rechtliche Institution der Monarchie zu betrachten, oder ihnen diesen Charakter durch Trotz zu erzwingen. Etwas besser scheint der Erfolg in einzelnen Provinzen gewesen zu sein, wenigstens votirte die Auvergne den sehr mäßigen

Beitrag, daß je 200 Haushaltungen während eines Monats einen Soldaten erhalten sollten.

Unterdessen reiste der Dauphin am 5. December von Paris ab zum Kaiser nach Metz, wo er vom 9. bis 29. December verweilte; aber außer großen theuren Festlichkeiten scheint wenig Erfolg mit dem schwerfälligen ceremoniösen Karl IV. erzielt worden zu sein. Um die Summen für diese so nutzlose wie verschwenderische Reise aufzubringen, hatte Karl wieder zur Verringerung der Münze gegriffen und am 10. December wurden die neuen Geldstücke ausgegeben. Sofort gerieth Paris in Aufregung, Marcel eilte in das Louvre mit der kategorischen Forderung an den Herzog Ludwig von Anjou, den Bruder und Stellvertreter des abwesenden Dauphin, die Münzordnung zurückzunehmen, denn er und der ganze Handelsstand würde die Annahme des neuen Gepräges verweigern. Ludwig verschob die Audienz auf den folgenden Tag, denn er müsse sich zuerst berathen. Tags darauf war Marcel wieder da, aber mit einer lärmenden und tobenden Menge, die Gefahr wuchs jeden Augenblick, da gab der geängstigte Ludwig nach und versprach die Ausführung der Ordonnanz zu vertagen bis zur Rückkehr des Bruders.

Dieser kam am 14. Januar 1357 nach Paris zurück. Er wollte sich auf Unterhandlungen mit Marcel einlassen und ließ ihn ersuchen, den Bann zu heben, den er auf die neuen Münzen gelegt hatte. Aber der störrische Prevot fühlte sich viel zu mächtig in der Sonne der Volksgunst und hielt sich für wichtig genug, die Rolle eines Nebenkönigs in Frankreich zu spielen; unter lautem Gebrüll wurde die Aufforderung von seinen bewaffneten Banden verworfen und Marcel gebot den Handwerkern, zu striken, rief die Pariser unter die Waffen, und Todesdrohungen erschallten gegen die königlichen Beamten, deren Entfernung und Verhaftung die Generalstaaten verlangt hatten. Der Dauphin wich dem Druck des vernunftlosen Pöbels. Am 20. Januar begab er sich in die Bürgerversammlung und erklärte, er gestatte den Ständen, sich zu versammeln, wann sie wollten, er entlasse die verhaßten Beamten, werde sie auch bis zur Rückkehr des Königs verhaften, wenn er ihrer habhaft werden könne. Vorher jedoch hatte er schon durch geheime Warnung an dieselben dafür gesorgt, daß er sie nicht finden konnte. Den Geldwerth zu bestimmen, fuhr der Kronprinz fort, sei zwar ein Kronrecht, aber er verzichte darauf, die neuen Münzen in Umlauf zu setzen. Auf Verlangen des Prevot stellte Karl über alle diese Concessionen ein schriftliches Document aus und berief die Generalstaaten

auf den 5. Februar. Von jetzt an führten die Jakobiner des 14. Jahrhunderts, d. h. die Pöbelhaufen mit ihrem Bürgermeister und andern Lenkern an der Spitze, das Regiment.

Auf den besagten Tag erschienen die einberufenen Stände, aber in so geringer Anzahl, daß die Deputirten selbst über die Einöde stutzig wurden, ein Beweis, daß die besser Gesinnten sich von der radicalen Bewegungspartei allmählich zurückzogen. Um das sinkende Ansehen zu heben, schickten die Anwesenden eine Art Programm in die Provinzen; binnen Monatsfrist liefen Zustimmungsadressen von vielen Seiten ein und auch die Zahl der Abgeordneten mehrte sich zusehends. Am 3. März wurde die erste Generalsitzung, welcher der Dauphin mit zwei Brüdern beiwohnte, vom Bischof von Laon, Robert le Coq, eröffnet. Dieser hielt eine Rede über die schlechte Verwaltung, über die Fehler der Regierung, über die Leiden des Volkes, die so unerträglich geworden seien, daß energische Maßregeln eine schreiende Nothwendigkeit wären. Als solche verlangte le Coq die Absetzung von 22 Beamten (Kronräthen und Mitgliedern des Parlaments und der Rechnungskammer) auf immer, zeitweilige Suspension aller Beamten des Königreichs, Absendung von Commissären oder Reformatoren nach Wahl der Stände, um die Provinzen zu bereisen, das Verhalten der Suspendirten zu untersuchen und dieselben je nach dem Thatbestande wieder einzusetzen oder zu bestrafen. Diesen Forderungen traten Johann v. Pequigni im Namen des Adels, Nikolaus le Chanteur, ein Advocat von Abbeville, und Marcel im Namen der Bürgerschaft bei. Würden diese Forderungen der Generalstaaten angenommen, so wären sie erbötig, ein Heer von 30,000 Mann zu stellen, und zwar würden Adel und Klerus zu diesem Zwecke fünfzehn vom Hundert ihres Einkommens entrichten, die Bürger aber auf hundert Haushaltungen einen Mann erhalten; da indessen der Ertrag des Angebotes unsicher sei, so wolle man zwei Wochen nach Ostern wieder erscheinen und im Laufe des Jahres noch zwei weitere Sessionen abhalten. Die Herren hatten offenbar Lust bekommen am Tagen und fühlten sich ganz behaglich in der Rolle ihrer Wichtigkeit; vielleicht scheuten sie sich, noch eine permanente, Alles regierende Tagsatzung zu verlangen, dahin aber waren ihre Gedanken gerichtet. Der Kronprinz war genöthigt, Alles zuzugeben; mit besonders schwerem Herzen willigte er in die Absetzung der 22 „unwürdigen und unfähigen" Beamten.

Die Demüthigung war aber damit noch nicht zu Ende; die Hauptsache kam erst jetzt durch die Einsetzung einer Commission von 36 Män-

nern, 12 aus jedem Stande, welche die ganze Verwaltung und die ganze Regierung an sich rissen und den Regenten vollständig in den Schatten stellten. Die sogen. „legale" Revolution war damit vollendet, das königliche Ansehen durch dieselbe gebrochen, der König und sein Statthalter waren nur mehr ganz unnütze und überflüssige Personen im Staate. Diese Commission, der große Rath genannt, unternahm es, das Parlament und die Rechnungskammer (la chambre des comptes) gänzlich umzugestalten und theilweise durch wildfremde und geschäftsunkundige Menschen zu ersetzen, die Befugnisse des Kanzlers zu ändern und von der ganzen Umgebung des Prinzen einen Eid abzunehmen, niemals von demselben eine Gnade außer durch die Vermittlung des großen Rathes zu begehren. Die Stände hatten ferner das unerhörte Privileg ertrotzt, während eines Jahres, wann und wo es ihnen beliebte, ohne königliche Berufung sich versammeln zu dürfen; sie hatten, ebenfalls während eines Jahres, das Münzrecht erhalten, und eigene ständische Beamte wurden zu diesem Zwecke eingesetzt. Das Einzige, was dieses Mal nicht gefordert wurde, war die Befreiung des Königs von Navarra.

Indessen wurde zu Bordeaux am 23. März ein zweijähriger Waffenstillstand zwischen England und Frankreich geschlossen. Sobald die Gesandten, der Erzbischof von Sens und die Grafen von Eu und Tancarville, zurückgekehrt waren und die Kunde davon am 5. April nach Paris gebracht hatten, verkündete der Regent, König Johann habe das Vorgehen der Generalstaaten verworfen und verbiete ihre weitere Zusammenkunft, auch er selbst wolle das Volk nicht mit Auflagen belasten, die votirten Subsidien würden jetzt nach geschlossenem Waffenstillstand nicht erhoben, aber auch die Stände würden nicht, wie bestimmt war, am 23. April zusammenkommen, weil sie jetzt gegenstandslos geworden seien. Sogleich ging nun der Sturm los. Die Generalstaaten verhindern, lautete die Parole, heiße soviel, als der Willkür des Dauphin und seiner Rathgeber Thür und Thor öffnen; diesen aber liege nur eigener Vortheil, nicht das öffentliche Wohl am Herzen. Die drei Gesandten kamen in Lebensgefahr und mußten fliehen; auf öffentlichen Plätzen und in Wirthshäusern, überall gab es Volksversammlungen; der Dauphin wurde von seinen 36 Plagegeistern gezwungen, zu verkünden, ungeachtet des königlichen Verbotes würde die Steuer erhoben werden und dürften die Stände sich versammeln. Wir leben heute, gottlob! in so paradiesischen Zeiten, daß es nicht nothwendig ist, die Regierung durch Revolution

zu zwingen, unsere Steuern anzunehmen, das gehört zu den überwundenen Standpunkten.

Die nächsten Generalstaaten vom 30. April waren nur schwach besucht und meistens nur von Leuten des dritten Standes. Die häufigen Zusammenkünfte waren das beste Mittel, um den fieberhaften Regierungseifer bald zu verbrauchen; auch war das ewige Hin- und Herreisen in einer Zeit, da es noch keine Eisenbahnen, nicht einmal Posten gab, kein Vergnügungsgeschäft. Vorzüglich war in den Provinzen eine Erschlaffung eingetreten, wie es nach getäuschten Hoffnungen zu geschehen pflegt. Die Reformatoren hatten ihrer Aufgabe und den in sie gesetzten Erwartungen nicht entsprochen und es erhob sich der Verdacht, sie hätten die Revolution und den Sturz der früheren Beamten hauptsächlich aus eigenem Interesse betrieben. Die Commission der Sechsunddreißig zu Paris, das eigentliche Ministerium der Generalstaaten, hatte, wie alle Revolutionäre, im Anfange goldene Berge versprochen: Herrschaft der Gerechtigkeit, Schutz der Unterdrückten, gleiche Steuern, Abschaffung aller Mißbräuche, Ordnung und Ruhe im Lande, kurz alle Dinge, welche in die Schablone eines nationalliberalen Programms gehören; der Erfolg aber war kläglich: überall Hader und Zerwürfniß, in der Verwaltung Willkür und Tyrannei, Unordnung in der Steuererhebung. Zum Überfluß brach im Juli in dieser Körperschaft selbst eine Spaltung aus, in deren Folge die meisten Mitglieder der beiden ersten Stände ausschieden und nur noch die 12 Bürgerlichen mit dem Bischof von Laon und Johann v. Pequigni sich „großer Rath" nennen ließen.

Unter diesen Umständen ließ der Dauphin im August den Marcel und einige andere Factionshäupter zu sich kommen, hielt ihnen eine Strafrede über die von ihnen verschuldeten Unordnungen im Reiche, besonders aber in Paris, und erklärte, er wolle künftig nicht mehr unter ihrer Vormundschaft stehen, sondern selbst regieren; den Robert le Coq schickte er in seine Diöcese zurück. Unmittelbar nachher verließ Karl die Hauptstadt, um die Provinzen zu bereisen und dort Geldunterstützungen zu erhalten; fast überall fand er günstigen Boden und er hob sehr durch eigene Leutseligkeit das noch jüngst so tief gesunkene königliche Ansehen. Über diese Zeitungen vom Lande her geriethen die Pariser in Besorgniß, und nun wirkten Treuherzigkeit und Verrath zusammen, um den Dauphin wieder nach Paris zu locken. Alles Gute wurde versprochen, Gehorsam und Geld im Überfluß; nur bat man, er möge Deputirte aus 20—30 Städten berufen, um sich über die Lage des

Landes unterrichten zu lassen. Karl ging in die Falle, kam im October nach Paris zurück und berief Deputirte aus 70 Städten. Paris ist aber von jeher für alle jene Herren, welche sich vom rechten oder linken Centrum nennen, ein gefährlicher Ort gewesen, der nichts Gutes an ihren guten Vorsätzen läßt. Diese Deputirten waren bald von den Verschworenen gewonnen und erklärten, sie könnten in Geld- und Militärsachen nichts thun, es müßten die Generalstaaten berufen werden. Alle Vorstellungen, sogar die Bitte, wenigstens für ihre Städte Subsidien zu gewähren, halfen nichts, denn die unheimliche Faction wollte sich durchaus am Ruder halten. Karl sah sich also wieder genöthigt, die dritten Generalstaaten im Jahre 1357 auf den 7. November nach Paris zu berufen, wohin jedoch wieder nur Wenige, fast nur Männer des dritten Standes, kamen.

Mittlerweile hatte das Triumvirat le Coq, Pequigni und Marcel einen Staatsstreich vorbereitet. Kaum hatten die Sitzungen der Stände begonnen, so hörte man, Johann v. Pequigni sei in der Nacht vom 8. auf den 9. November in das Schloß Arleux in Artois gedrungen, habe den dort gefangengehaltenen König Karl den „Bösen" von Navarra befreit und ihn im Triumph nach Amiens geführt, und Karl werde fortan das Haupt der revolutionären Faction sein. Der König von Navarra, der Schwiegersohn des französischen Königs Johann und wegen der Grafschaft Evreux dessen Vasall, hatte im Jahre 1354 den Connetable Karl de la Cerda, den besondern Günstling Johanns, grausam meucheln lassen, rühmte sich schamlos dieser Freveltat und trat gegen seinen Feudalherrn mit England in Bund. Die Lage Johanns war aber so, daß er auf eine fast höhnische Entschuldigung hin demselben Verzeihung gewähren mußte. Karl hegte Absichten auf die französische Krone, auf die er seiner Mutter wegen das nächste Anrecht zu haben glaubte, und sann daher auf Verrath. Es gelang ihm, den Vater und den Kronprinzen zu entzweien, und fast hätte er durch einen Gaunerstreich Vater und Sohn in seine Gewalt bekommen; das war hinreichend, zu zeigen, daß im bevorstehenden Kriege mit England von dem Navarresen das Schlimmste zu befürchten stände. Als daher Karl eines Tages, am 5. April 1356, auf dem Schlosse zu Rouen bei dem Dauphin zur Tafel saß, drang König Johann mit Gewaffneten in den Saal, nahm eigenhändig den Navarresen gefangen und ließ vier von seinen Begleitern, Mörder des Connetable, vor der Stadt enthaupten.

Die Kunde von der jetzigen Befreiung Karls des Bösen drang

schnell nach Paris. Viele Deputirte ahnten Unglück und verließen die Stadt, namentlich diejenigen von Champagne und Burgund; die Versammlung wurde dadurch so geschwächt, daß sie selbst bis auf den 14. Januar 1358 sich zu vertagen beschloß. Am 30. November erschien der Navarrese in Paris und wurde festlich empfangen. Ausgestattet mit allen demagogischen Talenten, vorzüglich mit einer hinreißenden volksthümlichen Beredsamkeit, hielt er an eine große Menge Volkes eine Predigt mit dem Vorspruch: „Gerecht ist der Herr und Gerechtigkeit liebt er" (Ps. 10, 8). Darin schilderte er seine Unschuld, seine Leiden und sein Schicksal, aber auch die Drangsale des Volkes so rührend, daß allen Parisern die Thränen über die Wangen flossen. Die Herzen waren gewonnen, und die Pariser, ewig leichtgläubig, begrüßten in Karl dem „Bösen" den Mann des Volkes, ihren Retter und Heiland, mit dem das goldene Zeitalter beginne. Am folgenden Tage erschien der Prevot mit andern Factionsmännern vor dem Dauphin und forderte in drohender Sprache Sühne und Freundschaft für den Navarresen, Rückgabe der Güter derselben und Schadenersatz; le Coq antwortete, ohne Auftrag zu haben, der Dauphin gewähre Alles und werde Karl als lieben Bruder behandeln. Dieser jedoch war zäher und sträubte sich mehrere Tage, bis Marcel in seiner brüsken Weise in die Worte losbrach: „Herr! gewährt dem Navarrer freiwillig sein Begehren, es hilft nichts dagegen." In der That, der Dauphin mußte nachgeben, alle Forderungen erfüllen und volle Amnestie gewähren für alle Helfer und Helfershelfer. Karl entfernte sich jetzt von Paris nach Rouen, reich beschenkt von den freudetrunkenen Bürgern, die bei dieser Gelegenheit Geld genug hatten.

Wenige Tage später, am 2. Januar 1358, noch vor dem angesetzten Termine, erschienen die Generalstaaten wieder, aber kein Adel darunter und nur wenige Kleriker, also fast lauter Leute, die auf den Namen Marcels gewählt waren. Diese Männer von der strengen Observanz, die noch jüngst ganz Frankreich mit ihrem Wehgeschrei erfüllt hatten wegen der geringen Münzen, standen nun selbst trotz ihrer 36 Nothhelfer vor dem finanziellen Jammer, wo alle Weisheit aufhört, und fanden nun mit aller frommen sittlichen Entrüstung kein anderes Mittel, als eben wieder am 11. Januar eine bedeutende Geldverschlechterung zu beschließen, indem sie aus sechs Livres acht machten. Nach diesem schweren Geschäft, welches wirklich die Reisekosten nicht ertrug, trennten sie sich, gaben sich aber das Wort, am 11. Februar wieder zu kom-

men. So geschah es; neue Subsidien wurden beschlossen und das Elend blieb.

In Paris wuchs die Gährung, die Volksversammlungen mehrten sich und wurden beinahe permanent, wie zur Zeit der Revolution diejenigen der Sectionen und des Gemeinderaths. Die Pöbelmassen machten sich immer mehr zu Herren der Lage; an der Spitze der Bewegung finden wir aber immer den rabiaten Marcel, der in zahllosen Ansprachen den Dauphin als Quelle und Ursache alles Unheils bezeichnete und leichten Glauben fand, obgleich demselben alle Macht aus den Händen entwunden war; das Übel, hieß es, komme hauptsächlich davon her, daß dem König von Navarra nicht Wort gehalten und ihm seine Schlösser nicht zurückgegeben würden. Der von Navarra war also der wirkliche, aber unangreifbare Centralpunkt der Bewegung, wie der Herzog von Orleans zur Zeit der großen Revolution, und wie in dieser die Tricolore das Symbol der Umsturzpartei war, so wurden auch im 14. Jahrhundert bunte Farben das Abzeichen der Meuterei. Ein Volksbeschluß verordnete nach Marcels Wunsch, jeder Vaterlandsfreund müsse eine Kapuze tragen, halb roth, halb blau, und wer keine solche Kapuze habe, der sei Reichsfeind. Die Schneider bekamen Arbeit, Marcel, der Krämer, wurde wahrscheinlich sein Tuch los, und in wenigen Tagen erschien Paris blauroth bemützt. Als die Sachen sich so gestalteten, stieg auch der Dauphin, zum großen Verdruß Marcels, hinab in die Volksmassen und erklärte, daß er von all' dem heidenmäßig vielen Gelde nichts erhalten habe, dasselbe müsse in den Taschen der Sechsunddreißig verschwunden sein, und Verleumdung sei es, daß er Truppen sammle, um Paris zu plündern. Wenn er in der That Regent wäre, so würde das Reich nicht in das gegenwärtige Elend gerathen sein. Die Vernünftigeren, in aufgeregten Zeiten und auch sonst wohl immer die Minderzahl, begriffen, daß der Dauphin Recht habe.

Gleichwohl befürchtete Marcel einen Umschwung der öffentlichen Stimmung und beschloß daher, ganz im Geiste eines Danton und Robespierre, die Schreckensherrschaft zu eröffnen. Johann Baillet, der Schatzmeister, wurde vom Pöbel ermordet, aber der Regent ließ den Mörder durch den Marschall Robert v. Clermont aus der Kirche holen, in die er geflohen, und aufhängen. Auf diesen Vorfall sammelte Marcel einige tausend seiner blaurothen Mützen am 22. Februar, umstellte die Wohnung des Regenten und drang mit einer Schaar handfester Banditen in das Innere des Palastes. „Herr Herzog," schrie er dem

Dauphin zu, „erschrecket nicht, wir haben hier ein Geschäft zu vollziehen." Darauf zu seinen Kapuzenmännern gewandt: „Machet kurz ab, wofür ihr gekommen seid." Sogleich hieben diese zwei Marschälle, den Robert v. Clermont und Johann v. Conflans, nieder, so daß der Dauphin mit ihrem Blute bespritzt wurde. Die erschreckten Hofleute flohen nach allen Seiten; einer derselben, Reginald v. Arsoye, ein Advocat, wurde von der Menge eingeholt und grausam niedergemacht. Der Regent allein blieb und fragte den Banditenführer, ob er ihm an das Leben wolle. „Nein, Herr," war die Antwort. Ganz richtig war das nicht, denn Peter Gilles, der Bruder Marcels, bekannte später im Verhör, nur die Kaltblütigkeit des Dauphin habe verhindert, daß die Meuchler in die genügende Raserei geriethen, auf welche die Lenker speculirten, um auch ihn zu beseitigen; denn es sei Plan gewesen, ihn und seine Brüder zu ermorden, um dem Navarresen Platz auf dem Throne zu machen. Indessen zwang Marcel den Dauphin, die blaurothe Nationalmütze zur eigenen Sicherheit aufzusetzen, während er selbst mit dem Barett des Herzogs sich schmückte. Wer erinnert sich hier nicht an Ludwig XVI. am 6. October 1789 in Versailles und an die rothe Jakobinermütze in den Tuilerien am 20. Juni 1792? Zum Glücke war aber der Herzog von Normandie ideenreicher und listiger als Ludwig XVI. Die Leichname der Ermordeten wurden in den Straßen herumgezogen und insultirt. Marcel ließ sich von dem Pöbelhaufen als Retter des Vaterlandes begrüßen, worauf der Bacchantenzug wieder zum Palais des Prinzen zurückkehrte und ihn zwang, für das Vorgefallene vollständige Verzeihung zu gewähren. Wenige Stunden darauf schickte der Prevot (natürlich gegen erzwungene Bezahlung) eine Ladung rothen und blauen Tuches in den Palast, damit der ganze Hof sich mit den Nationalmützen schmücke.

Was thaten denn die geschwätzigen Generalstaaten während dieser Zeit, da sie sich ja damals in Paris befanden? Die Linke jubelte dem patriotischen Pöbel zu, die klugen „Gemäßigten", die „Männer der rechten Mitte", die „Conservativen", retteten durch „Mäßigung" das Vaterland, indem sie duckmäuserten, schwiegen und sich nicht compromittirten. Der Dauphin machte indessen zu der bösen Geschichte eine gute Miene, während er beinahe als Gefangener im Louvre bewacht und bewahrt wurde; er nahm den Bischof von Laon, sogar den Marcel und mehrere der Hauptagitatoren unter seine Räthe auf. Auch den König von Navarra empfing er mit Freundschaft, als derselbe kurz nachher unter starker Bedeckung in Paris erschien und hier sogar offen mit den

Rebellen verkehrte, obgleich er es noch nicht wagte, die Krone Frankreichs zu nehmen. Zu diesem letzten Zwecke sollte vorerst das Land gewonnen werden, und Marcels Boten liefen nach allen Seiten aus, um die Städte zum Eintritt in die Verschwörung und zur Annahme der blaurothen Mütze zu bereden; doch der Erfolg entsprach den Wünschen nicht.

Endlich fand der Dauphin am 25. März Mittel, aus der Stadt nach Senlis und am 10. April nach Provins zu entfliehen und von da aus eine festere Sprache zu reden. Nach Provins und etwas später, aber noch im April, nach Vertus berief er zweimal die Provinzialstände von Champagne, auf denen sich ein bedeutender Umschwung der Gesinnung zu seinen Gunsten zeigte und beträchtliche Subsidien bewilligt wurden; diese mochten um so reichlicher ausfallen, als der Regent die Zuneigung der Stände durch ein reichliches Festessen gewonnen hatte, denn es ist nicht wahr, was Tacitus sagt, daß bloß die Deutschen beim Gastmahl auf gute Gedanken kämen.

Auf den 1. Mai hätten sich nach früherer Bestimmung die Generalstaaten in Paris versammeln sollen, der Regent aber berief sie auf den 4. Mai nach Compiegne, worüber die Pariser sehr in Zorn geriethen — moult courroucés — denn das war für die dortige Pöbelherrschaft der Anfang des Endes. Diese Stände gewährten eine Auflage, die selbst jene Provinzen verpflichten sollte, welche keine Gesandten geschickt hätten (es fehlte aus 34 Diöcesen der Klerus und aus 18 Ämtern der Adel und die Städtevertretung), verordneten aber mit Genehmigung des Dauphin, daß die rückständigen Steuern erlassen seien. Der Klerus mußte zehn, der Adel fünf vom Hundert entrichten; der dritte Stand war in drei Klassen geschieden, in Stadtbürger, freie Leute und in willkürlich besteuerbare Knechte; diese sollten je nach 70, 100 und 200 Feuerstellen einen Mann erhalten. Die alten, ganz im Dienste Marcels verstrickten Reformatoren wurden abgeschafft, dafür aber neue, von den Provinzen abhängige eingeführt. Weiterhin erhielten die Stände vom Regenten die Genehmigung, daß keine seiner Ordonnanzen Rechtskraft habe, wenn sie nicht von wenigstens dreien seiner Räthe unterzeichnet sei, und daß der Kanzler schwöre, keine andere Ordonnanz zu siegeln. Gegen die Partei Marcels zeigte sich solche Erbitterung, daß der Bischof von Laon, der es gewagt hatte, nach Compiegne zu kommen, in Lebensgefahr gerieth und schleunigst fliehen mußte.

Den Rebellen in Paris fing es nun an unheimlich zu werden und sie suchten einzulenken. Zuerst zwang Marcel die Universität, an den Prinzen Abgeordnete zu schicken und ihn zur Rückkehr einzuladen, weil alle Pariser erfüllt seien von Ehrfurcht gegen ihn. Der Dauphin antwortete, er liebe die Pariser, sei auch von ihrer Treue überzeugt, aber sie müßten ihm von jenen, welche am 22. Februar in seiner Gegenwart seine Diener erschlagen, die zehn oder zwölf Schuldigsten ausliefern. Auch ein Versuch des Königs von Navarra, der persönlich nach Clermont kam, um den Regenten zu überreden, hatte keinen besseren Erfolg. Marcel verstand, daß sein Leben in Gefahr schwebe; aber noch war er großmächtiger Bürgermeister in Paris und der gemeine Haufe ihm fanatisch ergeben; daher war er mit andern vom Gewissen Gefolterten entschlossen, sich seines Lebens nach Kräften zu wehren. Große Arbeiten wurden daher unternommen, um Paris zu befestigen und gegen jeden Angriff in Vertheidigungszustand zu setzen.

Bevor es jedoch hier zum Ausbruch des Kampfes kam, ging ein anderes Wehe über das unglückselige Frankreich, an welchem Marcel und seine Partei nicht schuldlos waren, nämlich der Aufstand der Communards, ein gräßlicher Bauernaufruhr, die Jacquerie. Die Ursache des wilden Wuthausbruches, sowie der Ursprung des Namens sind nicht klar zu erkennen. Das Leben der Leibeigenen mag wohl ein armes, hartes und gedrücktes gewesen sein; ob aber Herzlosigkeit der Edelleute gegen ihre Bauern, oder Schutzlosigkeit der Letzteren vor dem herumstrolchenden Räubervolk, oder im Allgemeinen nur die Noth und der Jammer der damaligen anarchischen Zeiten das Zornfeuer der Bauern entflammten, ist in Dunkel gehüllt; deßgleichen, ob der Name von dem Wamms herrührt, das sie trugen, oder von ihrem Anführer, oder von der verächtlichen Benennung Jacques Bonhomme, womit die Ritter den gutmüthigen, fast rechtlosen und Alles schweigsam duldenden Bauer bezeichnet haben sollen. Am 21. Mai 1358 rotteten sich bei Beauvais etwa 100 Bauern zusammen unter dem Rufe, die Adeligen seien Verräther des Landes, man müsse sie vertilgen, man brauche keinen Adel. Das nächste Schloß wurde überfallen, Ritter und Edelfrau nebst Kindern grausam ermordet. In kurzer Frist breitete sich der Greuel in der Picardie und Champagne, an der Marne, an der Oise und in Artois aus; über 100 Burgen fielen; Ritter und Edelleute nebst ihren Frauen und Töchtern wurden qualvoll hingeschlachtet, nachdem die Letzteren noch andere Brutalitäten erduldet; ein Ritter wurde gespießt, an langsamem

Feuer geröstet und Frau und Kind gezwungen, von seinem Fleische zu essen. Am 9. Juni standen über 9000 dieser Bestien vor Meaux, wohin die Frau des Regenten, die Herzogin von Orleans, und über 300 Edelfrauen sich geflüchtet. In größter Noth brachten zwei Ritter, der Graf von Foix und Captal von Buch, die mit 60 Lanzen aus dem Kreuzzug gegen die Preußen heimkehrten, Rettung; muthig griffen sie den ungeordneten schlecht bewaffneten Haufen an und es sollen 7000 Bauern erschlagen worden oder ertrunken sein. Jetzt fiel Freund und Feind, der Dauphin und der Navarrese, Adel und Bürger über die einzelnen Haufen her, die zusammen aus etwa 100,000 Bauern bestanden; eine fürchterliche Schlächterei begann überall und vertilgte die Bauern. Keinen vollen Monat hatte diese Pest gedauert, bis sie in diesem entsetzlich blutigen Todesgericht zu Grabe ging. Das sind Mysterien im Leben der Völker; wer sie erklären kann, der mag es versuchen.

Nach diesem gräßlichen Zwischenact konnte ernstlich an den Angriff gegen Paris gedacht werden. Marcel sah wohl ein, daß er zu schwach sei, auf die Dauer Widerstand zu leisten, denn der Regent führte 30,000 Berittene und 3000 Lanzen mit sich, in Paris selbst war wohl die größere Hälfte dem gegenwärtigen Regimente abhold, nur mußte sie sich vorläufig stille verhalten. Der Prevot ließ daher den König von Navarra rufen. Dieser erschien am 14. Juni mit einer großen Zahl Söldner und wurde mit Jubel in Paris empfangen. Des folgenden Tages zum Gouverneur der Stadt ausgerufen, konnte er sogleich bemerken, daß der vorige Jubel vielfach ein gemachter war, denn ein Theil des Volkes stimmte schon nicht mehr in den Freudenruf. Bald darauf begann das Heer des Regenten die Stadt zu blokiren und ihr die Zufuhr auf der Seine und Marne abzuschneiden, aber auch die Umgegend nach damaliger barbarischer Sitte schrecklich zu verheeren. Der Navarrese rückte am 8. Juli aus, hielt aber, statt sich zu schlagen, eine lange Unterredung mit dem Feinde und kehrte unverrichteter Sache zurück. Das erregte Verdacht und man schrie über Verrath in Paris; er wurde als Gouverneur und Kapitän abgesetzt, zog mit seiner Söldnerschaar nach St. Denys, aber beim Hinausrücken erschlugen die Pariser, empört wegen erlittener Unbilden, noch manche derselben. Der ausgeschlossene König begann nun seinerseits die Umgegend von Paris zu verheeren, und als er eine starke Abtheilung der Pariser, die am 22. Juli gegen ihn auszogen, um seinen Verheerungen ein Ende zu machen, in einem Hinterhalt niedermachte, hieß es, Marcel habe diese Abtheilung, die

hauptsächlich aus ihm abgeneigten Leuten bestand, an den König verrathen, um leichteres Spiel im Innern der Stadt zu haben.

Wirklich blieb Marcel fortwährend in heimlicher Unterhandlung mit dem Navarresen und verabredete mit demselben, ihm in der Nacht auf den 1. August ein Thor zu öffnen, ihn mit allen Truppen in die Stadt zu lassen und ihn zum Könige auszurufen, nachdem er die Anhänger des Dauphin aus dem Wege geräumt habe. Aber wer Andern eine Grube gräbt, fällt selbst hinein, sagt der Chronist. Die heimlichen Gegner Marcels hatten scharfe Augen und beobachteten alle seine Schritte, besonders nachdem sie einmal Verdacht geschöpft. Am rührigsten und entschlossensten unter ihnen waren die zwei Brüder Johann und Simon Maillard. Als daher Marcel am Vorabend der gedachten Nacht ohne Grund und in auffälliger Weise die Thorwache ändern wollte, machten die Männer, die abgelöst werden sollten, lauter verdächtige Leute für Marcel, Schwierigkeiten. Ein Streit entstand, der Lärm lockte Volk herbei, die Maillards waren gleich zur Hand, das Wort Verräther wurde gehört und im Getümmel dem Marcel der Kopf gespalten; sechs seiner Begleiter wurden auf dem Platze niedergemacht, die übrigen zersprengt, viele der Anhänger in der Stadt in das Gefängniß geworfen. Die Leichname der Ermordeten schleifte das Volk folgenden Tages durch die Straßen, vielleicht in unbewußter, aber gerechter Vergeltung für das, was den zur Seite des Regenten Erschlagenen angethan worden.

Wenn etwa ein Correspondent am 31. Juli einen Stimmungsbericht über Paris und die Pariser an eine Zeitung geschickt hätte, so würde er wahrscheinlich geschrieben haben: „Die Sache des Regenten wird hier allgemein in maßgebenden Kreisen als eine verlorene betrachtet; er kann wohl den Handel und Verkehr von Paris belästigen und die Zufuhr erschweren, aber er kann nicht hoffen, mit seinen verhältnißmäßig wenigen Truppen eine so große Stadt zu bezwingen. Wenn es ihm aber auch gelingen sollte, die Stadt in seine Gewalt zu bringen, so wird ihm doch die Regierung unmöglich werden, weil die öffentliche Meinung ihm ganz entgegen ist, und heutzutage kann sich nun einmal gegen die öffentliche Meinung keine Regierung halten.“ Kaum jedoch wäre dieser Bericht trocken geworden, so hätte am 1. August mit den Worten des Chronisten gemeldet werden müssen: „Hier hat sich urplötzlich ein merkwürdiger Umschwung vollzogen; die ganze Gesinnung des Volkes und der Haß, der vorher gegen den Herzog-Regenten vorhanden

war, hat sich in das Gegentheil verwandelt; diejenigen, die gestern noch die Waffen gegen den Herzog trugen, sind heute auf seine Seite getreten und sind Alle ohne Ausnahme (uniformiter parati sunt) bereit, ihn zu empfangen und sich mit ihm auszusöhnen. Freude und Jubel herrscht in der Stadt, überall hört man den Ruf: Es lebe der Herzog! Die blaurothen Kapuzen, worin die Citoyens noch eben einherstolzirten, sind spurlos verschwunden."

Am 3. August hielt der Regent seinen Einzug. Die schlimmsten Theilnehmer der Empörung wurden vor Gericht gestellt, die meisten begnadigt; aber Karl Toussac, Gilles, Josseran von Macon, neben Marcel die Haupträdelsführer, büßten mit ihrem Kopfe, Robert le Coq floh nach Aragonien. Das Andenken Marcels war fortan in der Geschichte verpönt und hat erst in unserem Jahrhundert wieder eine Art Heiligenschein erhalten, seitdem die liberalen Geschichtschreiber uns die Geschichte verpesten.

Zu keiner Zeit wurden die Generalstaaten so häufig berufen, wie in den Unglückstagen des Königs Johann. Diese Zeit gewährt uns einen hinlänglichen Einblick in die Bedeutung, den Charakter und den Nutzen derselben. Häufig waren ihre Vorstellungen und Beschwerden gegen die Regierung sehr begründet und dienten dazu, Verbesserungen in der Verwaltung einzuführen. In unruhigen Zeiten jedoch wurden sie regelmäßig die Beute ehrgeiziger Köpfe und machten dann fast ausnahmslos gegen das Königthum Fronte. Ihre berechtigte Aufgabe bestand darin, außerordentliche Auflagen zu genehmigen oder zu verweigern, und dem Könige Bemerkungen über den Gang der Regierung zu machen. Die legislative Gewalt kam dem Könige allein zu, und das häufige Streben der Generalstaaten, in dieses Gebiet einzugreifen, entbehrte nicht nur einer rechtlichen Grundlage, sondern diente meistens dazu, die Leiden, unter denen Frankreich seufzte, bedeutend zu vermehren, theils wegen eigener Unfähigkeit, theils weil sie ein beliebter Tummelplatz für revolutionäre Geister waren. Deßwegen faßt Stephan Pasquier sein Urtheil über sie in folgenden Worten zusammen: „Es treibt sich von Alters her die Tollheit sogar in den Köpfen gescheidter Franzosen herum, daß nichts so sehr wie diese Versammlungen geeignet sei, die Beschwerden des Volkes zu erleichtern, während doch kaum etwas Anderes demselben so viel Schaden bringt."

R. Bauer S. J.

Spiritismus.

Der Materialismus bildet unverkennbar eine tiefe und gewaltige Strömung unserer Zeit. Eine einseitige Naturforschung hat ihn herangezogen und ihn für einen ebenso einseitigen Bildungszustand mit dem trügerischen Flitter von Beweisen ausgestattet. Eine blinde, mechanische Nothwendigkeit, oder, wenn das Wort besser behagt, der Zufall, hat aus dem Spiel der Atome, aus ihrer Vermischung und Trennung, nach Millionen von Variationen das jetzige Weltall herausgebildet; das Leben selbst in all' seinen Stufen und auch der Mensch wird als das reine Erzeugniß der mechanischen, chemischen und physikalischen Kräfte betrachtet. Und diese Lehre wird nicht bloß in vielen Hörsälen unserer Hochschulen vorgetragen; durch Wanderlehrer und ihre Vorträge in „Bildungsvereinen", durch die Tagespresse in Feuilletons, Leitartikeln und Romanen, durch Volksschriften und deren eifrige Colportage erschließt man der materialistischen Weltanschauung Thür und Thor und preist sie als die Blüthe der Errungenschaften des 19. Jahrhunderts.

Neu ist die Lehre aber nicht. „Wir sind aus dem Nichts geboren und nachher werden wir sein, gleich als wären wir nicht gewesen, weil unser Athem ein Rauch ist und das Bewußtsein ein Funke bei der Bewegung unseres Herzens, und ist dieser Funke ausgelöscht, wird Asche unser Leib und der Geist zerfließt wie dünne Luft, und vorüber ist unser Leben, wie der letzte Saum einer Wolke und wie Nebel sich auflöst." Ist das nicht der Hauptinhalt dieser Wissenschaft, selbst die Erkenntniß mit einbegriffen, daß all' unser Denken, Wollen und Empfinden nur Phosphorescirungen, Ausstrahlungen oder Schwingungen der Gehirn- und Nerventheilchen seien, „das Bewußtsein ist ein Funke bei der Bewegung unseres Herzens"? Und wessen Weisheit wird in diesen Worten zusammengefaßt? So schildert uns ein uraltes Buch, das spätestens unter der Herrschaft der Ptolemäer in Ägypten, also nahezu drei Jahrhunderte vor Christus, geschrieben wurde, die Anschauungen eines großen Theiles der damaligen „gebildeten Welt". Das Buch der Weisheit zeichnet die Errungenschaften und den wissenschaftlichen und sittlichen Kerninhalt der Philosophie des griechisch-römischen Heidenthums (2. Kap. 2.—4. V.) — und sollte man nicht glauben, einen der heutigen Stimmführer des Materialismus zu

hören? Es sieht freilich nebenbei mit dem vielgerühmten Fortschritte bedenklich aus, wenn man den Muth hat, sich die Thatsache klar zu machen, daß die Grundanschauungen dieser Zeitrichtung sich nicht über die Lehrsätze eines Demokrit und Epikur erheben. Stehen wir in Betreff unserer Kenntniß der Grundfragen über Sein und Werden noch auf derselben Stufe, wie die materialistischen Schulen, deren Bekämpfung Plato und Aristoteles unternahmen, so ist es allerdings am gerathensten, in Betreff der Welt des übersinnlichen Daseins nichts mehr zu meinen und nichts mehr zu hoffen. Und in Wirklichkeit ist ein Theil unserer Zeitgenossen in diesem Stadium des völligen Verzichtens angekommen.

Allein ebenso wahr ist, daß trotz aller „Anpassung und Zuchtwahl" das Bedürfniß nach höheren Aufschlüssen nicht aussterben will. Wie oft sind nicht schon Geständnisse aufgetaucht, wie: „Nur eine sehr geringe Anzahl hochgebildeter Denker vermag sich bei der trostlosen Öde der materialistischen Lehren zu beruhigen." [1] Und vermögen es diese hochgebildeten Denker? Was thut dann aber die große Masse der nicht „hochgebildeten Denker"? Da bewahrheitet sich eben ein altes Sprüchwort: extrema se tangunt, Gegensätze berühren sich. Daher geht denn neben der materialistischen Strömung eine andere durch unsere Zeit, die jener schnurstracks widerspricht, die spiritistische. Materialismus und Spiritismus, das sind die beiden Pole, um die sich die ungläubige, außerhalb des Christenthums stehende Menschheit stets bewegt hat und um die sie sich auch heute bewegt. Das Auftreten des Spiritismus ist psychologisch durch das Vorhandensein des Materialismus erklärt; er ist die psychologische Reaction, gerade so, wie der Unglaube gemeiniglich den blödesten Aberglauben im Gefolge hat.

Die moderne Form des Spiritismus stammt von Amerika und schreibt sich vom März 1848 her. Damals wurden in der Ortschaft Hydesville bei New-York Klopflaute und andere Töne vernommen, und es erfolgte die Mittheilung, daß im Keller eines Hauses an der und der Stelle ein ermordeter Mann begraben sei, dessen Name gleichfalls angegeben wurde. Die Zeichen erklärten weiter, daß der Ermordete selbst der Zeichengeber sei u. s. f. Von da an nahm die spiritistische Bewegung rasch zu; Frauen und Männer tauchten auf, die mit besonderen Kräften zum Verkehr mit den Geistern begabt zu sein vorgaben, und eine Reihe der seltsamsten Erscheinungen und auffallendsten Ereignisse machte die Runde

[1] Ausland 1875, S. 103.

in verschiedenen Städten Amerika's, Englands, Frankreichs u. s. f. Die am häufigsten eintretenden waren folgende: Klopflaute wurden an verschiedenen Stellen hörbar, die nach Verabredung mit dem unsichtbar klopfenden Wesen auch als Zeichensprache oder Alphabet für Mittheilungen und Gespräche benützt werden konnten; feste Gegenstände bewegen sich und schweben durch das Zimmer ohne eine sinnlich wahrnehmbare Ursache, und werden durch verschlossene Thüren gebracht; Tische erheben sich und schweben einige Zeit in der Luft, auch Menschen schweben zuweilen bis an die Zimmerdecke; musikalische Instrumente werden von unsichtbaren Händen gespielt und lassen nach Wunsch der spiritistischen Sitzungsgenossen Melodien erklingen, selbst kleinere Concerte werden aufgeführt, Gesänge, Vogelstimmen vernommen, ohne daß eine menschliche Vorrichtung getroffen oder zu entdecken wäre; die „Geister" erfreuen ihre Verehrer auch oft durch Blumen, die den Einzelnen plötzlich von unsichtbarer Hand in's Knopfloch gesteckt werden oder als Blumenregen unerwartet die Versammlung überschütten; durch eine unsichtbare Wirkungskraft werden plötzlich Zeichnungen entworfen, Wörter und Sätze niedergeschrieben. Zu den selteneren „Geistermanifestationen" zählt die Feuerprobe, bei der die Geister zum Beweise ihres Daseins und ihrer Macht ihren Medien oder auch andern Personen befehlen, glühende Kohlen auf die Hand oder auf's Haupt zu legen, den Kopf in's Kaminfeuer zu stecken, was dann auch ohne die geringste Beschädigung ausgeführt wird; selten ist auch die Erscheinung, daß Flüssigkeiten ohne die sie enthaltenden Gefäße im Raum heraufschweben, daß Hände, Arme, Köpfe oder auch nebelhafte Gestalten hervortreten, Andere berühren und sich selbst befühlen und betasten lassen, daß der Körper des Mediums eine scheinbare Verlängerung annimmt. Das Eintreten dieser und ähnlicher Wirkungen ist gemeiniglich an die Gegenwart eines Individuums gebunden, eines sogen. Mediums, welches der unbewußte Träger und Vermittler jener Erscheinungen ist, wobei meistens kein physischer Rapport oder keine Berührung mit den tönenden, schwebenden, schreibenden Gegenständen hergestellt zu sein braucht. Daran reihen sich öfters bei besonders kräftigen und entwickelten Medien noch Thätigkeiten anderer Art, die den Erscheinungen des Hellsehens ähneln und im Lesen und Wissen geheimer Gedanken, verschlossener und entfernter Schriften, und im Schauen räumlich weit entfernter Begebenheiten sich kundgeben. Um dergleichen Wirkungen zu erzielen, werden mit den Medien bald bei Tag, bald bei Nacht, bald bei voller Beleuchtung, bald in geheimniß-

vollem Halbdunkel spiritistische Sitzungen oder Kränzchen abgehalten, von denen manche zwar besonders Anfangs erfolglos bleiben, mit der Zeit aber an überraschenden Wirkungen fast stetig zunehmen.

Diese spiritistische Bewegung hat seit dem ersten Anstoß aus dem März 1848 weite Kreise gezogen. William Howitt schätzt die Zahl der Bekenner und Verehrer des Spiritismus auf 20 Millionen, eine Angabe, die allerdings viel zu hoch gegriffen sein wird; eine mehr und mehr anschwellende Literatur geht ihr zur Seite. In Amerika allein werden jährlich an 100,000 Bücher und Broschüren, die über Spiritistisches handeln, verkauft; England besitzt seine wöchentlichen und monatlichen Journale über den Spiritismus („The Spiritualist", „The Medium and Daybreak", „The Spiritual Magazine"); auch Australien zählt Anhänger dieser Bewegung und in Melbourne tauchte bereits eine spiritistische Zeitschrift („The Harbinger of Light") auf; Frankreich und Italien entbehren ihrer gleichfalls nicht (z. B. in Florenz „l'Aurora della scienza spirituale"), und seit 1874 wird auch in Deutschland unter dem Titel „Psychische Studien" eine monatliche Zeitschrift mit spiritistischer Tendenz herausgegeben. Der kaiserl. russische Staatsrath Alexander Aksakow besorgt „unter freundlicher Mitwirkung mehrerer deutscher und ausländischer Gelehrten" deren Herausgabe, wie er auch schon vorher emsig bemüht war, aus der englischen, amerikanischen und russischen Literatur die spiritistischen Erzeugnisse nach Deutschland einzuführen und eine „Bibliothek des Spiritualismus für Deutschland" zu gründen. Die „Psychischen Studien" leben größtentheils vom Auslande und bringen aus der amerikanischen und englischen Presse das Hauptsächlichste über Spiritismus. Doch ist es gelungen, in Leipzig einen „Verein zur allseitigen Erforschung der Geistfrage" in's Leben zu rufen, dessen Mitgliederzahl aber eine sehr bescheidene (1874 bloß 25 zahlende Theilnehmer, aber 300 neugierige und wechselnde Besucher) ist.

Der in 50,000 Exemplaren über Deutschland ausgeschüttete Prospect des zweiten Jahrganges jener monatlichen Zeitschrift, die „der Untersuchung der wenig gekannten Phänomene des Seelenlebens gewidmet, es sich zur Aufgabe macht, die Bewegungen und Anschauungen des Spiritismus auch auf deutschem Boden einheimisch zu machen", schildert die Zunahme dieser Bestrebungen und macht für die Bedeutung des Spiritismus Reclame in einer Sprache, der es freilich an vielfacher Übertreibung nicht gebricht. Doch auch dieses stolze Selbstgefühl ist charakteristisch, und so möge eine Stelle auch hier Platz finden: „Eine intellectuelle

Epidemie der seltensten Art, welche sich in directem Widerspruch mit dem positiven und realistischen Geiste unseres Jahrhunderts befindet, fährt durch 25 Jahre lang fort, an Terrain zu gewinnen; einer ihrer unterscheidenden und merkwürdigen Züge ist, daß sie sich vor Allem unter den erleuchtetsten (?) Klassen der civilisirten Welt fortpflanzt, — also dort, wo man weit weniger als anderswo das Wiederauftauchen von Etwas hätte erwarten können, was wir längst als die Vorurtheile der guten alten Zeit zu betrachten gewohnt waren! Ihre Opfer werden nach Millionen (?) gezählt; sie besitzt ihre eigene Presse, ihre Literatur, ihre Lehrkräfte; sie hat schon eine Menge localer Gesellschaften mit der ihnen entsprechenden Organisation hervorgerufen; literarische, wissenschaftliche und sociale Sommitäten (?) stehen an ihrer Spitze — und so nimmt sie die Züge einer wahrhaft socialen Bewegung an." Wird hier auch etwas zu gewaltig in's Horn gestoßen, so stellt sich jedenfalls die Bewegung als eine tiefgehende und unsere Zeit mit charakterisirende dar.

Daß bei den spiritistischen Sitzungen Täuschung und Taschenspielerei mitunterlaufen, kann nicht in Abrede gestellt werden und auch obige Zeitschrift gibt das zu (vgl. 1874, S. 406). Manchmal sind die Einrichtungen und Vorsichtsmaßregeln, die getroffen werden, gerade dazu angethan, den Gedanken an Humbug nahe zu legen. Wozu sonst die oft so kritische Auswahl derer, die zugelassen werden? Man will oft nur solche, die dem Spiritismus sich schon gläubig überantwortet haben, man wendet ein geheimnißvolles Halbdunkel an, man entzieht durch Vorhänge Manches den Blicken zu neugieriger Forscher und namentlich die sogen. Geistererscheinungen erfordern zu ihrer Verwirklichung manche vorbereitende Maßregeln; die Geister lassen sich zwar in ihren Gestalten berühren, oder bieten wenigstens die Hand dar, aber nur zu einem recht flüchtigen Gruß und Druck, — lauter Umstände, die wohlgegründeten Verdacht wachrufen. Ebenso ist es bekannt, daß manche Sitzungen, die mit den berühmtesten Medien in Gegenwart wissenschaftlicher Comités abgehalten wurden, höchstens negative Resultate lieferten; man konnte freilich keinen Betrug aufdecken, allein die erwarteten Wirkungen blieben ebenfalls entweder ganz aus, oder stellten sich nur in unbedeutendem Grade ein. Allein trotz alledem bleibt eine beträchtliche Reihe von Zeugnissen übrig für die Wirklichkeit der spiritistischen Thatsachen, und zwar Zeugnisse, die von bedeutenden Männern nach den eingehendsten und umsichtigsten Prüfungen abgegeben worden sind. Männer, die in der

wissenschaftlichen Welt als Naturforscher, Ärzte, Chemiker, Mathematiker, Juristen sich einen Namen erworben haben, scheuten und scheuen sich nicht, als dessen Anwälte und Zeugen aufzutreten.

Einige der hervorragendsten mögen hier eine Stelle finden: William Crookes, ein hervorragender Chemiker Englands, Entdecker des Thallium, Mitglied der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu London, Redacteur des „Quarterly Journal of Science“ und der wöchentlichen Zeitschrift „The Chemical News“, hat sich sehr eingehend und lange mit den spiritistischen Thatsachen befaßt und hält an deren Wirklichkeit mit voller Überzeugung fest; zu gleichem Ergebnisse gelangten Butlerow, Professor der Chemie an der Universität zu St. Petersburg, Mitglied der kaiserl. russischen Akademie der Wissenschaften, Morgan, Professor der Mathematik und Decan des University College in London, Edward William Cox, Justizrath, Syndikus von Portsmouth, Richter von Middlesex, William Carpenter, Dr. med., Mitglied der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu London und mehrerer gelehrten Gesellschaften, Examinator in der Physiologie und Anatomie an der Londoner Universität und Professor der medicinischen Jurisprudenz; der Physiker Warley, der Astronom Challis in Cambridge; Letzterer schrieb bereits im Jahre 1863: „Die Zeugnisse sind so zahlreich und übereinstimmend, daß entweder die Thatsachen so, wie sie berichtet sind, zugestanden, oder die Möglichkeit, Thatsachen überhaupt durch menschliches Zeugniß zu erhärten, aufgegeben werden müssen.“ Unter die gewichtigsten Zeugen für die spiritistischen Thatsachen zählt Alfred Russel Wallace, ein in den Kreisen der Naturforscher gefeierter Name. Er ist Mitglied mehrerer gelehrten Gesellschaften und hat in einer Reihe von Abhandlungen und größeren Werken die Früchte von zwölf Reisejahren am Amazonenstrom, Rio Negro und im malayischen Archipel veröffentlicht.

Hören wir zunächst, wie Wallace selbst seine ursprüngliche Verfassung dem Spiritismus gegenüber schildert. In der Vorrede zur deutschen Ausgabe seines Essays: „Die wissenschaftliche Ansicht des Übernatürlichen“ äußert er sich folgendermaßen:

„Von meinem 14. Jahre an lebte ich gemeinschaftlich mit meinem Bruder von fortgeschrittenen liberalen und philosophischen Ansichten und ich verlor dadurch bald (und habe seitdem niemals wiedergewonnen) jede Fähigkeit, mich in meinem Urtheil, sei es von kirchlichem Einfluß, sei es von religiösem Vorurtheil, bestimmen zu lassen. Bis zu der Zeit, da ich zum ersten

Male mit den Thatsachen des Spiritismus bekannt wurde, war ich ein unerschütterlicher philosophischer Skeptiker, der sich an den Werken eines David Friedrich Strauß und Karl Vogt erfreute und Herbert Spencer enthusiastisch bewunderte. Ich war ein so entschiedener und starrsinniger Materialist, daß ich zu jener Zeit keinen Platz in meinem Kopfe für die Vorstellung einer geistigen Existenz oder für irgend welche andere Wirkungskräfte im Universum, als für ‚Stoff und Kraft' finden konnte. Thatsachen sind jedoch hartnäckige Dinge. Meine Neugier wurde zuerst stark aufgeregt und meine Begierde nach Wissen, wie meine Liebe nach Wahrheit um ihrer selbst willen zwangen mich, meine Forschungen fortzusetzen. Die Thatsachen wurden immer zuverlässiger, immer mannigfaltiger, und entfernten sich immer weiter von Allem, was die neuere Wissenschaft lehrte oder worüber die moderne Philosophie speculirte. Die Thatsachen schlugen mich; sie zwangen mich, sie als Thatsachen anzuerkennen, lange bevor ich die spirituelle Erklärung derselben annehmen konnte. Es war damals, wie Dr. Carpenter dieses so gut ausdrückt, ‚kein Platz in meiner bestehenden Gedankenfabrik, in welchen sie hätten eingepaßt werden können'. Erst nach und nach wurde ein solcher Platz allmälig frei; aber er wurde dieses nicht durch irgend welche vorgefaßte oder theoretische Meinungen, sondern durch die beständige Einwirkung von Thatsache auf Thatsache, welche auf keine andere Weise erklärt oder beseitigt werden konnten."

Diese Darlegung ist deutlich; sie unterscheidet in dankenswerther Weise die Thatsachen und deren Erklärung, oder die objectiven Ereignisse und deren etwaige Ursachen. Auch wir halten an dieser Unterscheidung fest und wünschen diese beiden Punkte stets getrennt zu sehen. Wallace entwickelt sein persönliches Urtheil und die Art, wie er selbes gewann, in folgenden Worten:

„Seit acht Jahren," schreibt er im Januar 1874, „bin ich persönlich Augenzeuge eines beträchtlichen Theiles der hier auf das Zeugniß Anderer beigebrachten Erscheinungen gewesen; und nachdem ich alle gegen sie vorgebrachten Beweisgründe (wie alles sie lächerlich Machende) nebst all' den Erklärungen, durch welche man sie zu begründen versucht hat, vollkommen erwogen, behalte ich die feste Überzeugung, daß die Phänomene des modernen Spiritismus wahrhaft objective Thatsachen sind."

Am Schlusse seines Essays faßt er seine Anschauung in Worte zusammen, die das Merkmal der gewissesten und vollsten persönlichen Überzeugung an sich tragen, einer Überzeugung, die durch redlichstes Forschen und eingehendste Prüfung sein Eigenthum geworden und die Jeder gewinnen müsse, falls er nur prüfen wolle. Wallace sagt:

„Ich fühle mich von der Wahrheit und objectiven Realität vieler der hier erzählten Thatsachen so überzeugt, daß ich die ganze Frage der Meinung

eines jeden Mannes von Wissenschaft, welcher zur Wahrheit zu gelangen trachtet, anheimstellen würde, wenn er nur zwei oder drei Stunden wöchentlich einige Monate lang der Prüfung der Erscheinungen widmen wollte, ehe er seine Meinung darüber ausspricht; denn ich wiederhole abermals, nicht ein einziges Individuum, von dem ich gehört habe, hat dieses gethan, ohne von der Realität der Erscheinungen überzeugt zu werden."

Der gleiche Naturforscher schickte im Januar 1873 eine Zuschrift an den Herausgeber der „Times", aus der wir um so eher eine Stelle ausheben, als sie uns mit der Natur der festzustellenden Thatsachen und der Erforschungsweise näher bekannt macht.

„Nachdem ich von mehreren Ihrer Correspondenten als einer der Gelehrten bezeichnet worden bin, welche an den Spiritismus glauben, werden Sie mir vielleicht gestatten, kurz zu entwickeln, welche Summe von Beweisen mir den Glauben aufgezwungen hat. Ich begann die Untersuchung vor etwa acht Jahren, und ich schätze es für einen Glücksfall, daß zu jener Zeit die wunderbaren Phänomene weit weniger allgemein und minder zugänglich waren, als sie dieß jetzt sind, weil ich in Folge dessen mehr in meinem eigenen Hause und unter Freunden, auf die ich vertrauen konnte, zum Experiment geleitet wurde und zu meiner eigenen Befriedigung vermittelst einer großen Mannigfaltigkeit von Zeugen das Vorkommen von Tönen und Bewegungen, welche auf keine bekannte oder denkbare physikalische Ursache zurückzuführen sind, festzustellen im Stande war. Nachdem ich auf diese Weise durchaus vertraut geworden war mit diesen unzweifelhaft echten Phänomenen, war ich im Stande, sie mit den kräftigeren Manifestationen verschiedener öffentlicher Medien zu vergleichen und bei beiden eine Identität der Ursache vermittelst einer Anzahl kleiner, aber höchst charakteristischer Ähnlichkeiten anzuerkennen. Ich war auch im Stande, durch geduldige Beobachtung Prüfungsbeweise für die Realität einiger der selteneren Phänomene, welche zur Zeit zwingend erschienen und mir noch immer also vorkommen, zu erhalten."

Zum Schluß versichert Wallace, daß er niemals einen Betrug entdeckte, noch auch Apparate oder Maschinerien, vermittelst derer die außerordentlichen Erscheinungen hätten bewerkstelligt werden können.

Es wäre ein Leichtes, dergleichen Zeugnisse noch in Menge anzuführen, Zeugnisse und Berichte, aus denen die umsichtigste Prüfung der betreffenden Vorgänge erhellt. Doch wir übergehen diese und wollen nur noch auf eine Körperschaft in London hinweisen, die sich die Prüfung und Erforschung der angeblichen spiritistischen Thatsachen besonders angelegen sein ließ. Es ist dieß die Londoner dialektische Gesellschaft; sie besteht größtentheils aus fortgeschrittenen Liberalen oder Freidenkern. Durch einen Vortrag eines der Mitglieder aufmerksam gemacht auf den Spiritismus, ernannte der Verwaltungsrath der Ge-

sellschaft ein aus Richtern, Ärzten, Professoren und hochkirchlichen Geistlichen zusammengesetztes Comité, „um die sogenannten spirituellen Erscheinungen zu erforschen und Bericht darüber abzustatten". Das Comité theilte sich in verschiedene Subcomités von ungefähr sechs bis sieben Mitgliedern, die für sich allein experimentelle Untersuchungen anstellten. Das Comité war seiner überwiegenden Mehrheit nach gegen den Spiritismus und dessen angebliche Äußerungen eingenommen. Es forschte und prüfte selbst und nahm ausgedehnte Zeugenverhöre vor — und dieses vom 26. Januar 1869 an zwei Jahre hindurch. Sodann ward ein ausführlicher Bericht an die dialektische Gesellschaft und zwar zu Gunsten des Spiritismus abgestattet. Ein solches Ergebniß kam der gelehrten Körperschaft unerwartet; der Verwaltungsrath weigerte sich, die Resultate zu veröffentlichen. Trotzdem beschloß das Comité einmüthig deren Bekanntmachung. Um einen Einblick in die Art der angestellten Untersuchung zu gewähren, theilen wir aus dem Berichte eines der Untercomités Einiges mit. Daß man zunächst Alles anwandte, um einen Betrug unmöglich zu machen, scheint aus folgenden Angaben zu erhellen:

„Seit seiner Ernennung am 16. Februar 1869 hat Ihr Untercomité vierzig Sitzungen gehalten zum Zweck des Experimentes und der Prüfung. Alle diese Sitzungen wurden in den Privatwohnungen der Mitglieder des Comités zu dem ausdrücklichen Zwecke abgehalten, die Möglichkeit vorher angebrachter Maschinerien oder Erfindungen auszuschließen. Das Mobiliar des Zimmers war bei jeder Gelegenheit das auch sonst stets gebrauchte Hausgeräth. Die Tische waren in allen Fällen schwere Speisetische, die eine starke Anstrengung erforderten, um sie zu bewegen . . . Die Zimmer, die Tische und alles übrige Hausgeräthe wurden wiederholt der sorgfältigsten Untersuchung vor, während und nach den Experimenten unterworfen, was bewies, daß keine verborgene Maschinerie, kein Instrument, noch irgend welche andere sinnreiche Vorrichtung vorhanden war, vermittelst welcher die Töne oder die Bewegungen verursacht werden konnten . . . Jede Prüfung, welche die verbündete Intelligenz Ihres Comités nur irgend zu ersinnen vermochte, ist mit Geduld und Beharrlichkeit versucht worden. Die Experimente wurden unter einer großen Mannigfaltigkeit von Zuständen vorgenommen und aller Scharfsinn ist aufgeboten worden, Pläne zu ersinnen, durch die Ihr Comité seine Beobachtungen bewahrheiten und die Möglichkeit des Betruges oder der Täuschung ausschließen könnte."

Sodann versichert der Bericht, daß vier Fünftel von den Mitgliedern total skeptisch hinsichtlich der Wirklichkeit der behaupteten Erscheinungen und mit dem bestimmten Glauben an die Untersuchung heran-

traten, jene würden entweder das Resultat des Betruges oder einer unwillkürlichen Muskelthätigkeit sein. „Es geschah nur" — fährt der Bericht fort — „durch unwiderleglichen Beweis unter Zuständen, welche die Möglichkeit all' dieser Lösungen ausschlossen, und nach vielmal wiederholter Prüfung und Untersuchung, daß die Skeptischsten von ihnen erst langsam und widerstrebend davon überzeugt wurden, die auf dem Wege der verlängerten Untersuchung sich zeigenden Phänomene seien wahrhafte Thatsachen." Das Comité faßt sodann das Resultat seiner Erforschungen in folgende Sätze zusammen: daß es eine Kraft gibt, die im Stande ist, schwere Körper ohne materielle Berührung zu bewegen, und daß diese Kraft auf irgend eine noch unbekannte Weise von der Gegenwart gewisser menschlicher Wesen abhängt, daß diese Kraft Töne deutlich hörbar machen kann, daß diese Kraft häufig von einer Intelligenz geleitet wird.

Hiemit können wir den einen Theil unserer Darlegung als erledigt betrachten: es liegen wirklich Zeugnisse vor über die spiritistischen Thatsachen, die, kritischen Anforderungen genügend, die Thatsächlichkeit jener Vorgänge hinlänglich zu beglaubigen scheinen.

Wir haben oben die Thatsachen und deren Erklärung, die Vorkommnisse und deren Ursache oder Quelle unterschieden. Beschäftigen wir uns jetzt mit dieser letzteren. Was wird als bewirkende Ursache jener so bezeugten Thatsachen angesehen? Die angeführten Zeugnisse und der Name der ganzen Bewegung selbst geben hierauf Antwort. Nach eigenem Geständnisse sieht sich die Mehrzahl der Spiritisten über alle physiologischen oder psychischen Erklärungsweisen hinausgedrängt zur Annahme der Existenz und des Eingreifens unsichtbarer und entkörperter Wesen und Intelligenzen. Sehr viele vormalige Materialisten, die nicht an die Existenz irgend welcher, von einer sichtbaren greifbaren Form losgelöster Wesen, noch an die Existenz oder Fortdauer des Menschengeistes nach leiblicher Auflösung glaubten, erklären jetzt, daß sie in diesen Thatsachen directe und oft wiederholte Beweise von dem Dasein solcher Wesen, von der Existenz des Geistes und der Geister erhalten hätten und gegen ihre früheren Ansichten außer, neben und in der Materie auch noch intellectuelle Substanzen als vorhanden und thätig anzunehmen gezwungen wären. Der Prospect der monatlichen Zeitschrift „Psychische Studien" faßt dieses Ergebniß in die Worte: „Diese Bewegung scheint, wenn wir ihren Auslegern Glauben schenken wollen, den Zweck zu haben, auf experimentellem Wege eine neue Thatsache in der Wissenschaft

zu erweisen, nämlich die Substantialität der Seele als eines organisirten Wesens, welches nach der Auflösung des materiellen Körpers in einer substantiellen und bis jetzt unbekannt gewesenen Welt weiter lebt." Viele jener Erscheinungen und Kraftäußerungen haben alles an sich, was erfordert ist, um sie einem unabhängigen intelligenten Wesen zuzuschreiben; namentlich tritt in den Mittheilungen und Antworten auf nur gedachte oder wirklich gestellte Fragen all' dasjenige hervor, was einzig und allein von einem intelligenten Wesen herrühren kann.

Was sollen wir zu diesen Theorien des Spiritismus sagen? Wie wir Eingangs bemerkten, macht sich allerdings in der spiritistischen Bewegung viel Humbug breit. Wie sollte es auch anders sein, zudem da oft manche Umstände dem Betruge dienlich sind? Aber trotzdem bleibt eine Summe von Thatsachen übrig, die aller mechanischen oder physikalischen oder psychologischen Erklärung unweigerlich Stand halten und nicht erklärt werden können, außer durch das Eingreifen intelligenter Wesen. Wir können insofern dem Spiritismus Recht geben, daß wir sagen: sind die in der spiritistischen Literatur niedergelegten und bezeugten Thatsachen in Wirklichkeit reelle und objective Ereignisse, so gibt nur jene Theorie schließlich eine befriedigende Antwort, welche sie der Thätigkeit intelligenter, außerhalb des Menschen stehender Wesen oder den „Geistern" zuschreibt.

Die ganze spiritistische Bewegung hat für den unterrichteten Katholiken nichts Auffallendes oder Befremdendes. Er begreift sie, und zwar zunächst psychologisch. Der Materialismus, oder die Lehre, daß nichts existire als Materie, daß alle Functionen des sogenannten Geisteslebens, alle Werke der Genies und Kunst im Grunde nichts seien als verschiedene Schwingungen oder Bewegungen der Materie, — diese Lehre ist dem gesunden Menschenverstande und allen gebieterischen Anforderungen unserer Natur so entsetzlich hohnsprechend, daß ein Umschlag oder Rückschlag eintreten muß. Der Mensch muß Ideale haben, er hat ideelle Bedürfnisse; und deßwegen hat zu jeder Zeit ein beträchtlicher Theil der Menschheit die verschiedenen Phasen des Spiritismus, die Magie, Zauberei und andere Geheimkünste cultivirt, und dieses um so mehr, je mehr man sich von der göttlich gegebenen Quelle der Wahrheit, von dem Lichte der Offenbarung entfernte. Ferner existirt im Menschen ein mächtiger Zug nach dem Dunkeln, Geheimnißvollen, — dieser Drang ist erfahrungsgemäß um so gewaltiger, je weniger der Mensch sich der

von Gott ihm verkündeten Wahrheit nähern mag, oder je tiefer er sich bereits in den Abgrund des Unglaubens hineingeworfen hat. Da wird dieser Trieb fast unwiderstehlich und artet in einen geistigen Wahnsinn aus, — der Mensch ist allen Arten der wahren und falschen Magie eine fast willenlos hingegebene Beute. Das ist eine gerechte Strafe, die den Stolz trifft. Er verschmäht das reine Licht der Wahrheit und dafür kettet er sich an dunkle Mächte.

Der Katholik kann ferner diese Erscheinung auch geschichtlich würdigen. Sie ist, insofern sie wirklich über das noch dunkle und unerforschte Gebiet des Magnetismus und seiner verschiedenen Abstufungen der Natursympathie und der den somnambulischen Zuständen ähnlichen Bedingungen hinausgreift und namentlich insofern sie eine mit Willkür und Intelligenz waltende Kraft außerhalb des Menschen zur nothwendigen Voraussetzung hat, eben nur in anderer Form und unter anderem Namen die Fortsetzung dessen, was sich zu allen Zeiten und namentlich im Bereich des Heidenthums kundgegeben hat — des dämonischen Einflusses. Schon das Alte Testament warnt auf's Entschiedenste vor dem Orakel-, Wahrsager- und Zauberwesen des Heidenthums: es ist da die Rede von einem spiritus pythonicus, spiritus divinationis. Wie dieser Geist concret beschaffen ist und in vielen Fällen nach echt christlicher Anschauung verstanden werden kann, dafür liefert uns der hl. Paulus ein interessantes Beispiel. Der hl. Lucas erzählt in der Apostelgeschichte (16, 16): „Es geschah aber, daß uns, als wir auf dem Wege zum Betorte waren, eine Magd begegnete, welche einen Wahrsagergeist hatte und ihrem Herrn großen Gewinn verschaffte durch Wahrsagen." Es ist hier eine frappante Ähnlichkeit mit der Geschichte und Thätigkeit gar mancher sogenannter Medien, die uns die spiritistische Literatur vorführt. Der hl. Paulus versteht und begreift nun diesen spiritus pytho, diesen Wahrsagegeist, nicht als das Product außerordentlicher seelischer Zustände, oder als natürliche Kraft, oder als Verdichtung und Steigerung der geistigen Anlagen, oder als theilweise Durchbrechung der körperlichen Schranken von Seiten des Menschengeistes; er faßt diesen spiritus pytho auch nicht als ein Amalgam aus Menschengeist und irgendwelchen magischen Naturmächten — er sieht in ihm einen Dämon und die Wirksamkeit eines Dämons im vollen und ganzen Wortsinn. Daher heißt es weiter: „Er wandte sich um und sprach zu dem Geiste: ich befehle dir im Namen Jesu Christi, auszugehen aus ihr;" er gebraucht somit die feierliche Form der Beschwörung des bösen Geistes.

Diesem biblischen Falle analog sind eine Reihe Thatsachen der heidnischen Orakelwelt; Manches darin, worauf die christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte als auf allgemein bekannte und von Niemanden in Zweifel gezogene Thatsachen und Vorfälle sich beziehen, hat mit spiritistischen Vorkommnissen die weitgehendste Ähnlichkeit. Nun aber ist es ebenso bekannt, daß die Kirchenväter im heidnischen Orakel- und Zauberwesen die eingreifende Thätigkeit Satans erkannten. Der Katholik ist sodann durch den Offenbarungsinhalt und die in ihm über die andere Welt und die gefallenen Geister enthaltenen Aufschlüsse hinlänglich in den Stand gesetzt, diese Dazwischenkunft des bösen Geistes zu würdigen; sie ist ihm um so wahrscheinlicher, je mehr er die sittliche Tendenz und die Lehren des Spiritismus, die in den Mittheilungen der klopfenden, schreibenden und erscheinenden Geister zu Grunde liegen, einer Prüfung unterzieht. Und gewiß, tritt eine außermenschliche, vernünftige Kraft auf, die sich oft in burlesken Spielereien und in zwecklos phantastischen Phänomenen den Menschen gegenüber offenbart, so ist nach den Grundsätzen des Glaubens zunächst der sittliche Maßstab anzulegen; hier gilt es vor Allem, nach dieser Seite hin den paulinischen Mahnruf zur That werden zu lassen: Prüfet die Geister.

Wir übergehen die mediumistischen Mittheilungen über Gott, Schöpfung, die Principien des Lebens, die Geisterwelt u. s. f., und fassen nur die Lehren über den jenseitigen Zustand der Menschenseele in's Auge. Wallace gibt davon diese Erläuterung: Nach dem Tode des Menschen lebe der Geist in einem ätherischen Körper weiter und beginne von da an einen Lebenslauf von endlosem Fortschritt; es seien keine Belohnungen oder Strafen von einer äußeren Kraft ausgesetzt. Einige Auszüge aus den mündlichen Vorträgen eines der begabtesten „Entzückungs-Medien" mögen das Angeführte weiter auseinandersetzen. Es interessirt uns besonders, was dem Lebemann und Sünder zugedacht wird.

„Diejenigen Geister," heißt es da, „welche sich einer verhängnißvollen Leidenschaft für das Laster hingegeben haben, wohnen nur, leider! in einer Welt, wo es kein Mittel für ihre Befriedigung gibt. Da ist der Spieler, der in seiner Seele das Feuer der Liebe zum Gewinn entzündet hat; er umschwebt die Erdenspieler, und als ein unsichtbarer Versucher strebt er, die nun verlorenen Freuden des verhängnißvollen Spieles zu wiederholen. Der Sensualist oder Sinnlichkeitsmensch, der Mann der Gewalt, der grausame und zornige Geist, Alle, die sich in Verbrechen getaucht oder ihre Seelen

mit jenen dunklen Flecken beschmutzt, von denen sie vergeblich glauben, daß sie nur den Körper betreffen, — Alle diese befinden sich dort nicht länger mehr im Stande, ihr Leben irdischen Lasters in's Werk zu setzen, aber dennoch in ihren Seelen die tödtlichen Spuren desselben und das Verlangen nach der Gewohnheitssünde tragend; und so umschweben diese Geister, die durch ihre Leidenschaften in die Sklaverei verbrecherischer Wünsche gekettet sind, alle diejenigen, welche sie, gleichwie Magnete Eisenfeilspäne anziehen, durch den ihrigen ähnliche lasterhafte Neigungen an sich fesseln. Aber, entgegnen Sie mir, die Seele muß doch durch die Versuchung Anderer auf diese Weise noch tiefer in's Verderben sinken. Ja wohl; aber bedenken Sie auch, daß ein anderer Punkt der Geisteslehre die allgemeine Doctrin eines ewigen Fortschrittes ist."

Und dann wird in glühender Sprache weiter entwickelt, wie auch diese Geister zu gehöriger Zeit ihre Leidenschaften verlieren und den aufsteigenden Pfad der Erkenntniß und Tugend beschreiten lernen.

Das ist zur Charakterisirung hinreichend, wessen Geistes Kind eine solche Lehre, *dieses so bequeme Sündenkissen für's jetzige Leben*, ist, — keine lohnende und keine strafende Ewigkeit, schließlich dieselbe Verklärung für einen Heliogabalus und einen Nero, wie für einen Pankratius und Aloysius, für eine Buhldirne oder indische Bajadere, wie für eine Agnes und büßende Magdalena. Die Geister, die solch' Sirenengesang den lüsternen Ohren vorzaubern, wer sind sie und in wessen Namen und Auftrag sprechen sie? Und hier steht eine überaus bedenkliche Seite des Spiritismus vor uns. Er entpuppt sich in seiner Lehre als geschworener Feind des Christenthums und setzt an dessen Stelle einen gewissen Naturalismus. Man begreift leicht, welchen Eindruck solche Geisterlehren und Geisteraufschlüsse machen, nachdem durch vorhergehende geheimnißvolle Vorgänge die Gemüther von der Existenz und Nähe dieser Geister mehr als hinreichend überzeugt worden sind. Dazu kommt noch der gewichtige Umstand, daß diese Anschauungen mit den Trieben und Begierden des menschlichen Herzens sich durchaus nicht in Widerstreit setzen, im Gegentheile ihnen in bequemster Weise Vorschub leisten. Daher sind wir von vornherein gewiß, daß Wallace den Tausenden der Spiritisten vollständig aus der Seele herausschreibt, wenn er in Betreff der spiritistischen Lehre vom Jenseits sagt: „Könnte der Philosoph oder der Mann der Wissenschaft sich wohl ein vollkommeneres Ideal eines zukünftigen Zustandes, als dieser ist, ausmalen? Empfiehlt es sich ihm nicht von selbst als dasjenige, welches er nur wünschen könnte, wenn er die Zukunft nach seinem eigenen Willen gestalten

dürfte?" Ja freilich, ist es ja doch der alte Wunsch des gefallenen Menschen: „Und die Hölle soll nimmer sein."

Doch auch der Spiritismus entbehrt nicht seiner Bedeutung; selbst wenn er dämonischem Einflusse untersteht, zeigt er die theilweise Wahrheit des Wortes auf, das Mephisto sprach: Ich bin ein Theil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft. Dieser, allerdings sehr relative, Werth liegt darin, daß er auf dem Wege des Empirismus und der Experimente, also mit den Waffen und der Kampfesweise des Materialismus, den Materialismus schlägt und vernichtet. Er liefert handgreifliche Beweise, daß innerhalb der Natur noch andere Kräfte thätig sind, die sich nicht mit den Atomen wägen und messen lassen, und nach der eigenen Versicherung der Spiritisten haben die spiritistischen Thatsachen sehr Viele, die früher nicht an die Möglichkeit der von Körpern losgetrennten Intelligenzen glaubten, von der Existenz solcher Wesen und von der Fortdauer der Seele nach dem Tode überzeugt. Die Spiritisten, welche als Naturforscher, Physiker, Chemiker einen Namen haben, fordern ihre Collegen auf, Act zu nehmen von den Thatsachen, und eine Theorie aufzustellen, die diesen zur Erklärung diene, und sie sprechen es dabei oft unverholen aus, daß nur die Annahme des Daseins und Eingreifens übermenschlicher vernünftiger Wesen eine genügende Lösung biete. So scheint denn durch den Spiritismus der Materialismus auf seinem eigenen Boden und in der Mitte seiner Adepten gründlich in seiner Unzulänglichkeit und Falschheit entlarvt werden zu wollen.

Es ist zwar einer Beachtung werth, daß auf diese Weise Empirismus dem Empirismus gegenübertritt, aber Bedeutung oder Werth für das Christenthum vermögen wir der spiritistischen Richtung keineswegs beizulegen. Abgesehen, daß es unsittlich und unerlaubt ist, auf diese Weise selbst oder durch die sogenannten Medien mit den „Geistern" in Verbindung oder Rapport zu treten, wird an die Stelle des Materialismus, also des einen Irrthums nur ein anderer und in mehr als einer Hinsicht noch verfänglicherer gesetzt, der um so fester den Menschen an sich kettet, als er an das dunkle und geheimnißvolle, aber eben daher auch so mächtig anreizende Gebiet im Menschen sich anschließt. Ein Spiritist scheint uns von den natürlichen Bedingungen und Voraussetzungen des Christenthums noch viel weiter entfernt als der krasseste Materialist. Von den Beweisen des Spiritismus für die Existenz der Geister erwarten wir ebenso wenig, daß sie die Brücke

zum Christenthum bilden werden, als die Wunder des Antichrists, welche er nach göttlicher Vorhersagung wirken wird, etwa der Durchgangspunkt zur Annahme der wahren Wunder des Christenthums für die Ungläubigen sein werden.

Joseph Knabenbauer S. J.

Bilder aus Calvins Leben.

3. Ein blutiges Siegel.

Bekanntlich lastet auf dem Genfer Reformator der schwere Verdacht, er sei wegen eines unnatürlichen Lasters öffentlich gebrandmarkt worden. Es wollte seinen Anhängern nie recht gelingen, diesen Schandfleck ihres Meisters auszumerzen. Der Zeitgenosse Bolsec[1] erzählt die Thatsache in seiner Lebensgeschichte Calvins, wie folgt:

„Von seinem Vater Girard Cauvin sage ich nichts, als daß er nach einem Zeugniß, welches dem Secretär der Stadt Genf, Bertelier, von den Notabeln der Stadt Noyon ausgestellt und schriftlich von einem vereideten Notar beglaubigt wurde, ein sehr verabscheuungswürdiger Gotteslästerer gewesen ist. Solches darf ich sagen, weil ich selbst das genannte Zeugniß in den Händen Berteliers gesehen habe, der ausdrücklich abgesandt worden, um Erkundigungen über das Leben, die Sitten und die Jugend Calvins einzuziehen. In demselben Zeugniß war enthalten, daß Calvin, mit einer Pfarre und Kaplanei versehen, in der sodomitischen Sünde überrascht oder doch derselben überführt wurde, weßhalb er in Gefahr stand, dem Feuertode, der allgemeinen Strafe dieses Lasters, zu verfallen; aber daß der Bischof jener Stadt aus Mitleid diese Strafe in die des Brandmals auf der Schulter verwandelte, worauf Calvin seine beiden Beneficien in die Hände des Pfarrers von Noyon niederlegte."

Bolsec erwähnt hierauf, daß Calvin in's Ausland gezogen sei und seinen Namen verändert habe. Allerdings ist Letzteres beides an und

---

[1] Histoire de la vie, moeurs, actes, doctrine, constance et mort de Jean Calvin, ch. 5 (rééditée par Chastel, Lyon 1875, p. 28).

für sich von keiner Bedeutung. Doch muß es auffallen, daß die bloße Erinnerung hieran Calvin bis zum Äußersten reizte. Nach dem Verbalproceß des Genfer Consistoriums vom 3. September 1547 ward Dominique Clément, der gesagt hatte, er sei nicht aus seinem Vaterlande verbannt und könne nach Belieben überall hingehen, vom Reformator angefahren: „Er habe gegen Gott gelästert, indem er gesagt: ich bin nicht verbannt." Und unter den Anklagen, um derentwillen einer der ersten Genfer Patricier, Favre, gefänglich eingezogen wurde, lautete die zweite: „Er hat gesagt, daß Herr Calvin und Magister Abel (Poupin) ihren Namen geändert." Deutet die große Reizbarkeit nicht an, daß man einen wunden Fleck aus dem Leben Calvins getroffen?

Bolsec ist nicht der Einzige von den Zeitgenossen Calvins, der von dem unnatürlichen Laster Calvins und seiner Brandmarkung spricht. Schon vor ihm bezeugten dasselbe Turbes (unter Franz I. u. Heinrich II.), Simon Fontaines 1557, Stapleton 1558, Lavacquerie 1561, de Mouchi 1562, Surius 1566, Préau 1569, Whitaker (vor 1570). Ferner wurden nicht nur von Seiten Genfs, sondern auch katholischer Seits officielle Erkundigungen über das Jugendleben Calvins eingezogen. Varillas[1] spricht von zwei Untersuchungen, die in Noyon durch Turbes angestellt wurden: die eine unter der Regierung Franz' I., bei welcher 48 unbescholtene Personen ihr Zeugniß ablegten; die andere auf Befehl Heinrich' II., welche von 52 Zeugen unterzeichnet wurde und mehrere wichtige Umstände mittheilt, die in der ersteren sich nicht finden. Auf Grund dieser beiden Untersuchungen, deren Acten der genannte Historiker auf der königlichen Bibliothek in Paris gelesen hat, behauptet er: „Ich kenne nichts Wahrhaftigeres und Authentischeres als diese beiden Actenstücke," und er gibt sodann Einzelheiten über das schmachvolle Verbrechen Calvins, die Bolsec übergeht.[2]

Daß auf Grund solcher Zeugnisse hin auch die späteren katholischen Schriftsteller in überwiegender Mehrheit das unnatürliche Laster des Genfer Reformators und seine Brandmarkung als feststehende Thatsachen annahmen, ist ebenso selbstverständlich, als andererseits der verzweifelte Versuch der Nichtkatholiken, den „sittenstrengen" Calvin womöglich weißzuwaschen, erklärlich ist. Auffallender muß uns erscheinen, daß

---

[1] Histoire de l'hérésie, tom. I, Ende der Vorrede.

[2] Siehe die bereits citirte Ausgabe von Bolsecs Vie de Jean Calvin, p. 28. 29. 30, wo die bezügliche Literatur angeführt wird.

einige deutsche katholische Historiker sie in diesem Bestreben unterstützen. Nicht nur Kampschulte (Johann Calvin, Leipzig 1869), sondern auch Schulte (Rohrbachers Universalgeschichte, XXIV, 319) wollen nicht an die Schuld Calvins glauben, obwohl der letztere im Widerspruch mit dieser Angabe (S. 333) behauptet, Bertelier habe aus Noyon „authentische Documente" „über wenig ehrenhafte Handlungen aus dem Leben des Reformators" mitgebracht. Diese „authentischen Documente" handelten eben über das besagte Verbrechen Calvins.

Der Bericht J. A. Galiffe's über die Hinrichtung des Genfer Patriciers Franz Daniel Bertelier[1], den wir im Folgenden mittheilen werden, scheint uns aber in dieser Frage von entscheidendem Gewichte. Wenn nämlich der protestantische Geschichtschreiber auch nicht direct die Schandthat des Reformators bezeugt, so ist doch der Proceß, dessen Acten er uns mittheilt, ein überaus starker indirecter Beweis seiner Schuld. Nicht die fälschlich angeklagte sittliche Reinheit, wohl aber das Laster, dem man die Heuchlermaske abriß, pflegt einen solchen glühenden Rachedurst einzuflößen. Der ältere Galiffe hatte bereits den Proceß Berteliers bearbeitet, als ihm Bolsecs Buch in die Hände fiel. Über dasselbe urtheilte er (l. c.) nun mit folgenden Worten: „Dieser Artikel war schon verfaßt, als ich das Leben Calvins von Bolsec gelesen habe, welches mir unbekannt gewesen. Denn, wie ich es gesagt und wiederholt habe, nicht in den Berichten der Zeitgenossen suche ich die Wahrheit. Ich will indeß bemerken, daß Bolsec, nachdem er auf eine schändliche Weise von Calvin und Theodor Beza während seines Lebens verleumdet worden, in unseren Tagen noch ebenso scandalös verleumdet wird. Seine Biographien enthalten viele Ungenauigkeiten in Betreff von Nebenumständen; aber die meisten Facta sind vollkommen wahr; ich glaube nicht, daß er absichtlich gelogen habe, wie es Calvins Lobredner in fast allen Punkten thaten. Was er von dessen Abenteuern in Noyon mittheilt, darüber weiß ich gar nichts und will sie folglich weder bejahen noch verneinen. Was sicher feststeht, ist Calvins schreckliche Erbitterung gegen die Bertelier und besonders gegen Philibert, einen Mann von sanftem und gemäßigtem Charakter. Herr Picot hat sehr mit Unrecht die völlig unbegründeten Lügen angenommen, durch welche Bonivard ihn angeschwärzt hat. Philibert Bertelier bethätigte in seinem Verhalten stets Uneigennützigkeit und Klugheit, und Calvins leidenschaft-

[1] Notices généalogiques, p. 545—552.

liches Vorgehen gegen ihn und seinen Bruder ist deßhalb um so unerklärlicher und kann wohl seinen Grund nur in einer auf's Äußerste gesteigerten Wuth und in dem glühendsten Durste nach Rache haben." [1]

Wenn wir jetzt den Bericht Gallise's über den Proceß Berteliers wortgetreu folgen lassen, so kann der Leser selbst beurtheilen, ob dieses „leidenschaftliche Vorgehen", diese „auf's Äußerste gesteigerte Wuth", dieser „glühende Durst nach Rache", wie der protestantische Geschichtschreiber das Gebahren des Genfer Reformators nennt, nicht ein starker indirecter Beweis seiner Schuld, ein blutiges Siegel seiner Schande ist.

„Das Jahr 1555 war für die alten Genfer, die Freunde ihres Vaterlandes und der Freiheit, ein sehr schweres. Calvin hatte dadurch, daß er die Autorität des Consistoriums durch den Rath der Zweihundert und die Volksversammlung bestätigen ließ, den Höhepunkt seiner Macht erstiegen, und er arbeitete jetzt mit mehr Sicherheit und Eifer daran, sich an allen denjenigen zu rächen, welche er mit seinem Hasse verfolgte. Sorgfältig ließ er seit Jahren die unbedeutendsten Äußerungen, die gegen ihn oder gegen seine Prädestinationslehre gerichtet waren, aufzeichnen; mit dieser hatte er sich ja dermaßen identificirt, daß es ebenso gefährlich war, gegen jenes Dogma zu sprechen als gegen ihn selbst. Die Armen

---

[1] Freilich gibt sich dann Galiffe Mühe, der Beweiskraft des von Bertelier aus Noyon mitgebrachten Zeugnisses für die Schuld Calvins durch folgende Bemerkung die Spitze abzubrechen: „Die Einwohner von Noyon glaubten vielleicht als gute Katholiken zu handeln, wenn sie Calvin verleumdeten." Daß Galiffe der Meinung sein kann, die Bewohner von Noyon hätten vielleicht durch die Verleumdung Calvins eine verdienstliche Handlung zu vollziehen geglaubt, beweist eben nur, wie befangen selbst die vorurtheilsfreiesten Protestanten über katholische Lebensgrundsätze urtheilen. Das katholische Volk weiß recht gut, daß nach seinem Dogma und seiner Moral Verleumdungen unter allen Umständen Verbrechen sind und daß der gute Zweck niemals ein Verbrechen erlaubt machen kann. Übrigens ließ der jüngere Galiffe (Quelques pages d'histoire exacte, p. 118) diese Ausflucht fallen und glaubte die Ehre des Reformators wirksamer durch die Annahme retten zu können, es sei ein anderer Geistlicher, der den gleichen Namen geführt habe, wegen infamer Sünden gebrandmarkt worden. Daß diese Hypothese haltlos ist, liegt auf der Hand; eine solche Verwechslung wäre wohl nach langer Zeit oder bezüglich einer unbekannten Persönlichkeit möglich gewesen, nicht aber zu Lebzeiten der betreffenden Personen und bezüglich eines so bekannten Mannes wie Calvin. Zudem hat diese Annahme den amtlichen Charakter sowohl dessen, der das Zeugniß ausstellte, als dessen, der es in Empfang nahm, und die genaue Bezeichnung Calvins als pourveu d'une cure et d'une chapelle gegen sich. Endlich ist es, wie wir bereits sahen, falsch, daß Bolsec unter den Zeitgenossen der Einzige gewesen, der von dem besagten Verbrechen des Reformators gesprochen habe.

wurden in die Gefängnisse geschleppt, durchgepeitscht, verbannt, im bloßen Hemde, mit bloßen Füßen, eine Fackel in der Hand, in der Stadt herumgeführt, um Buße zu thun für das, was Calvin Blasphemien zu nennen beliebte. Aber es gab noch Namen, die dem Volke zu theuer waren, als daß er gewagt hätte, sie offen anzugreifen, bevor er seine materielle Macht vermehrt hatte. Der Augenblick, dieses zu thun, war nun gekommen; denn in dem kleinen Rathe hatte er eine Majorität erlangt, und da er sie jeden Augenblick verlieren konnte, beeilte er sich, sie auszunutzen. Er ließ daher eine Unzahl neuer Bürger, fast lauter Franzosen, aufnehmen, um der Regierung als Wache und Schutzwehr zu dienen; man verhehlte also selbst den Zweck dieser Aufnahme nicht. Der erste Syndikus, Johann Lambert, war sehr arm und fand seine Rechnung bei dieser enormen Zunahme seines Einkommens; Andere sahen darin ein Mittel, die Verfassung zu ändern und eine Oligarchie zu errichten, deren Häupter sie sein sollten. Sie fingen denn auch damit an, die Thätigkeit der Volksversammlung auf die Wahlen zu beschränken und als Grundsatz zu proclamiren, daß diejenigen, welche die Zusammenberufung derselben verlangen würden, als Verschwörer angesehen und behandelt werden sollten, da sie das Volk gegen den Magistrat und die Reformation aufzuhetzen suchten.

„Diese Umtriebe bewirkten, daß die ersten Protestanten, die wahren Freunde der Freiheit, schmerzlich den Fehlgriff fühlten, den sie gemacht, indem sie die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten Fremden übertrugen, die keine Liebe zum Lande hatten und ganz durchdrungen waren von dem Mönchsgeiste (?), worin sie erzogen worden, und von den absolutistischen Grundsätzen, die daraus hervorgehen. ‚Ach, armes Genf,' sagte Franz Bertelier, ‚wie soll man dich jetzt vertheidigen, wenn es dem Könige von Frankreich gefällt, sich dieser Garnison seiner Unterthanen gegen uns zu bedienen! Es erübrigt nur noch, ihn selbst zum Bürger zu machen und uns durch diese Eindringlinge von unserm Herd verjagen zu lassen.' Sein Kummer war um so heftiger, da sein Bruder Philibert, den er zärtlich liebte, seit langer Zeit ein Gegenstand des tödtlichsten Hasses von Seiten Calvins war, wahrscheinlich in Folge einiger auf diesen bezüglichen, schlimmen Berichte, die er in Noyon in Erfahrung gebracht und unkluger Weise einigen wenig vorsichtigen Freunden mitgetheilt hatte. Der Rath hatte zuerst Philiberts Partei gegen Calvin ergriffen; diesem aber war es gelungen, indem er va banque spielte,

einen für unsere (Genfer) Ehre traurigen Sieg zu erringen. Allein das genügte ihm nicht; er wollte Blut; das Blut Servet's rauchte nicht mehr; seine Henkersseele dürstete nach frischerem und reinerem. Da Philibert ihm durch die Flucht entkommen und nur in contumaciam zum Tode verurtheilt worden war, so richtete sich alle Wuth des Tyrannen gegen dessen unglücklichen Bruder; alle Häscher dieser schauderhaften Epoche wurden gegen diesen aufgehetzt; alle Miethspione mußten seinen Schritten folgen. Folgender Punkte wurde er überwiesen:

„1. Er hatte den Wunsch genährt, dem Consistorium das Recht der Excommunication zu entziehen und es dem Rathe der Zweihundert zu übertragen, weil, wie er sagte, dieses Recht, wenn es Calvin zur Verfügung stände, denselben zu einem wahren Bischof und Fürsten von Genf machen würde, der an Macht selbst seine Vorgänger überträfe; denn durch dieses Mittel könne er alle Mißliebigen aus dem Rathe ausschließen und denselben allmählig fast gänzlich mit seinen Creaturen anfüllen. Man warf ihm besonders vor, daß er die Hoffnung gehegt habe, Calvin werde dann aus Ärger über eine solche Niederlage Genf verlassen und anderswohin gehen.

„2. Er wollte jenen endlosen Zuzug neuer Einwohner und neuer Bürger hemmen, welche angeworben wurden zur Wache und Schutzwehr des kleinen Rathes gegen das voraussichtliche Murren der großen Majorität der Bürger, damit diese zur Minorität herabgedrückt würden. Dieser Wunsch wurde Majestätsverbrechen genannt, weil er der alten Gewohnheit, die den Rath ermächtigte, das Bürgerrecht zu verleihen, entgegen war. Man hütete sich wohl, daran zu erinnern, daß diese Gewalt während des Befreiungskrieges suspendirt gewesen, weil der Herzog sie benutzt hatte, um dadurch mehrere jener Verräther, welche uns den größten Schaden zufügten, das Bürgerrecht erwerben zu lassen.

„3. Er hatte gesagt: ‚Ich glaube nicht an die Prädestination, was euer Calvin auch davon sagen möge;' und als man ihn aufforderte, nicht so laut zu sprechen an einem Orte, wo er gehört werden konnte, hatte er hinzugefügt: ‚ich kümmere mich gar nicht um die Ämter (er war Vorsteher der Münze und Mitglied der Zweihundert), und ich will so laut schreien, daß man mich auf der Straße hören kann; es ist nichts da, was man geheim zu halten hat.'

„4. Um jene Reformen, welche er und seine Freunde wünschten, durchzusetzen, sollte der Polizeihauptmann, Hudriol du Molard, der gleich ihnen dachte, dem kleinen Rathe feierlich Gegenvorstellungen gegen jene

Bürgerfabrication machen. Wenn er allein nichts erlangen könnte, so sollte er in Begleitung von 40 oder 50 Bürgern dahin zurückkehren, und diese sollten eine Versammlung des Rathes der Zweihundert verlangen; wenn auch Letzterer sich weigerte, dann sollten sie die Zusammenberufung der Volksversammlung beantragen.

„Alle diese vorgeblichen Verschwörer, die zu den ersten und wahren Protestanten Genfs gehörten, hatten gemeinschaftlich den feierlichen Eid abgelegt, nichts gegen die reformirte Religion und die alte Constitution von Genf zu unternehmen; sie hatten offen gehandelt, ohne irgend Jemandem das Geheimniß anzuempfehlen; sie waren vielmehr selbst bestrebt gewesen, ihre Schritte, welche durchaus nichts Ungesetzliches hatten, zumal da sie alle Mitglieder des kleinen Rathes oder des Rathes der Zweihundert waren, öffentlich bekannt werden zu lassen. Inzwischen erfuhr man, daß zwei mit Waffen beladene Wagen bei einem der vornehmsten Anhänger Calvins angekommen seien; zwei Trunkenbolde, die nach dem Abendessen an dessen Hause vorbeigingen, fingen mit dem Syndikus Heinrich Aubert und Johann de la Maisonneuve, welche aus demselben herauskamen, Händel an; sie wurden arretirt, und die Sache war gewiß nicht von Bedeutung; aber kurz nachdem sie durch diese Arrestation beendet worden war, begegnete Franz Daniel Bertelier einem Fremden, der ihn stieß und den Degen zog, um ihn anzugreifen. Da Jener den seinigen nicht im Augenblicke ziehen konnte, ergriff er einen Stein und warf jenen Menschen damit. Man behauptete, daß dieser Steinwurf (ein ganz isolirter und später erfolgter Vorfall) der Anfang und das Signal eines gefährlichen Aufstandes gewesen sei; man lieferte dafür einen stringenten Beweis; Bertelier hatte nämlich jenen beiden Gefangenen, deren Kinder Hungers starben, während die Väter im Gefängnisse waren, Geld geben lassen.

„Franz Daniel wurde Mittwoch den 11. September zum Tode verurtheilt, sein Leichnam wurde aufgehängt und sein Kopf an den Galgen genagelt. Seine Mutter (die Witwe von Ph. Bertelier, großer Gott!) und seine beiden Schwäger, Hugo und Stephan Bandières, flehten vergebens die Barmherzigkeit der Richter dieser Inquisition an, die infernaler war als die andere; denn der alte Bischof verzieh oft zur Unzeit, der neue verzieh niemals irgend Jemandem.

„Das Bittgesuch der armen Mutter lautete, wie folgt:

‚Hohe, mächtige und sehr gefürchtete Herren!

‚Demüthigst legt Edle Amblarde du Crest, Witwe des verstor-

benen Philibert Bertelier, Euch diese Bitte vor. Sie hat nämlich vernommen, daß Ihr Franz Daniel Bertelier in Euren Gefängnissen haltet; ganz trostlos nähert sie sich Ew. Excellenzen und bittet Euch, daß es Euch gefallen möge, gegen ihren Sohn vielmehr Barmherzigkeit als die Strenge der Gerechtigkeit walten zu lassen, und indem Ihr erwäget, daß der Vater ihres besagten Sohnes für die Aufrechterhaltung der Freiheit gestorben ist, möge es Euch gefallen, dieses den Fehltritten gegenüber, welche besagter Sohn begangen haben könnte, in die Wagschale zu legen, demselben Gnade und Barmherzigkeit zu erweisen, und ihn seiner Mutter, seiner Frau und seinen Enkeln zurückzugeben.'

„Das ist wiederum eine jener Schauderscenen, welche man die schönsten Seiten unserer Geschichte zu nennen gewagt hat. Und ich, ich schließe, indem ich aus dem Grunde meines Herzens das Andenken jenes Blutdürstigen (de ce buveur de sang) verfluche, der den Sohn Philibert Bertelier's auf dem Schaffote sterben ließ."

Also Galiffe. Seine furchtbare Verwünschung bildet nur eine Fortsetzung jener zahllosen Flüche, die laut dem Berichte der Register des Consistoriums schon bei Lebzeiten Calvins von protestantischen Genfern auf das Haupt des Reformators fielen. Dieselben sind um so begreiflicher, als Feigheit die Kehrseite jener Grausamkeit war. Nach dem Rathsprotokoll vom 5. Juni 1543 hat zur nämlichen Zeit, als so freigebig mit dem Leben zahlreicher Schlachtopfer des Aberglaubens, der „Pestbereiter", umgegangen wurde, Calvin an der Spitze der Prediger „bekannt, es sei wahr, daß ihr Amt es erheische [den Kranken im Pestspitale beizustehen], aber Gott habe ihnen die Gnade nicht gegeben, solche Kraft und Ausdauer zu haben, in das genannte Hospital zu gehen, man möge sie deßhalb für entschuldigt halten". Wir stehen jenen Verwünschungen fern. Wohl aber betrachten wir, wie schon gesagt, den tödtlichen Haß, womit Calvin die Bertelier verfolgte, und die Hinrichtung des Daniel Franz als ein blutiges Siegel auf das von Philibert abgelegte Zeugniß über das Jugendleben Calvins.

4. Eine Frage.

Ähnlichen Zügen, wie sie hier geschildert worden sind, begegnen wir im Leben anderer Reformatoren. Um uns nicht in Erzählungen zu verlieren, wollen wir nur an Allbekanntes erinnern. Beza führte das Regiment Calvins in Genf mit der Strenge seines Meisters fort, nachdem

er an den Hugenottenkriegen, die Frankreich verwüsteten, Antheil genommen. Sowohl in seinen Ausschweifungen als in der Beschreibung derselben ist er einem Freunde Luthers, Ulrich von Hutten, ähnlich geworden. Bolsec urtheilt über seine Epigramme auf Candide: daß er niemals einen schlüpfrigeren, verabscheuungswürdigeren, unanständigeren Dichter gesehen habe. Die groben Ausschweifungen, die Zwingli als Pfarrer von Einsiedeln und später in Zürich verübte, waren so offenbar, daß er sie selbst 1522 in einem Briefe an den Bischof von Constanz bekannt hat. Nicht minder ist es gewiß, daß er zum Bruderkrieg wider die katholischen Eidgenossen aufforderte und mit der Waffe in der Hand in der Schlacht fiel. Über die Wollust und Grausamkeit Heinrich' VIII. brauchen wir kein Wort zu verlieren. Von Luther und anderen deutschen Reformatoren könnten wir viel sagen, werden aber nur Bekanntes wiederholen. Die Sprache Luthers ist stellenweise derart, daß eine einigermaßen anständige Feder sich sträubt, seine Worte wiederzugeben. „Aus der Fülle des Herzens," sagt der Heiland, „strömt der Mund über." Luthers Trinkgelage erregten Ärgerniß, er aber rühmte sich ihrer [1]. Ebenso machte seine Ehe mit einer Nonne allgemeines Aufsehen; dieselbe widersprach dem klaren Schriftterte [2], dem Glauben und

[1] Nicht nur Gegner, sondern auch Freunde ärgerten sich darüber. So schrieb Graf Hoyer von Mansfeld dem Grafen Ulrich von Helfenstein schon im Jahre 1522: „Er sei hiervor und zu Worms gut lutherisch gewesen; er habe aber befunden, daß Luther ein lauter Bube sei, denn er saufe sich voll, wie der Mansfeldischen Gewohnheit, habe gern schöne Frauen bei sich, schlage auf der Laute und führe ein leichtfertiges Leben; deßhalb sei er ganz abfällig geworden" (Alzog, Kirchengeschichte, 1866, II. 317). Luther aber meinte, man müsse ihm einen reichern Trunk zu gut halten, denn er und der Kurfürst Johann Friedrich müßten ihr Polster und Kissen in der Kanne suchen (Mathesius, Leben Luthers, f. 151). Ja, er schrieb den 2. Juli 1540 an seine Käthe: „Ich fresse wie ein Bebeme und saufe wie ein Deudscher, das sei gott gedanckt" (Burkhardt, Dr. M. Luthers Briefwechsel, Leipzig 1866, S. 357; 9. Aufl. 1872, II. Bd. § 319, S. 195). Döllinger behauptet in seiner Reformationsgeschichte, Luther habe, „wohl erst in Folge der sieten ihn quälenden Zweifel und Gewissensbisse, seiner Neigung zum Weine selbst bis zur Untergrabung seiner Gesundheit nachgegeben". In der That rieth der „Reformator" als Mittel gegen Versuchungen (wozu er seine Ängsten rechnete) u. A. Folgendes an: Reichlicher zu trinken und selbst dem Satan zum Trotze eine Sünde zu thun, an ein hübsches Mädchen oder einen Rausch zu denken (De Wette, Luthers Briefe, IV. 188; Colloquia, meditationes etc., ed. Rebenstock, II. 225 b).

[2] Insbesondere 1 Tim. 5, 12, wo Paulus den Wittwen, welche durch Heirathen „das erste Versprechen gebrochen", die Verdammniß androht. Das ganze christliche Alterthum versteht diese Worte vom Gelübde der Enthaltsamkeit. Luther ward einmal mit diesem „Spruch St. Pauli an Timotheum recht geplagt und schier erwürget,

der Kirchenordnung der gesammten vor ihm lebenden Christenheit, der orientalischen wie der occidentalischen, den weltlichen Gesetzen, und wurde mit einer Eile eingegangen, welche dem allgemeinen Brauche ehrbarer Brautleute zuwiderlief.[1] Luther sprach ferner mit Melanchthon, Bucer und vier anderen Theologen sich für die Doppelehe Philipps von Hessen aus, des eifrigsten der protestantischen Reformatoren-Fürsten, der ihnen sein bisheriges ehebrecherisches Leben offen eingestanden hatte.[2] Die ganze civilisirte Welt, die ungläubigen Staatsmänner Nordamerika's nicht ausgenommen, bekundet Abscheu vor der Polygamie, als der Auflösung der socialen Ordnung. Selbst das milde deutsche Strafrecht bedroht dieses Verbrechen wider die Sittlichkeit mit Zuchthaus bis zu sechs Jahren. Und an einem solchen Verbrechen haben sich die ersten „Reformatoren" Deutschlands betheiligt!

Doch genug; es liegt hinlänglich Material vor, um eine Frage zu motiviren, welche Luther selbst sich so oft gestellt hat, welche in der That die allerwichtigste für jeden Protestanten ist, weil sie das ewige Heil betrifft, die Frage nämlich: ist es wahrscheinlich oder auch nur glaublich, daß Gott solche Männer berufen und gesandt habe, seine Kirche zu verbessern? Ist es rathsam, solchen Männern in den wichtigsten aller Angelegenheiten, auf dem Heilswege, zu folgen?

Um die Antwort auf diese Frage zu erleichtern, betrachte man von der andern Seite die katholischen Gegenreformatoren: den hl. Ignatius, den hl. Karl Borromäus, den sel. Peter Canisius, den hl. Philipp von Neri, den hl. Franz von Sales, den hl. Vincenz von Paul und so viele Andere, die Alle Heroen der göttlichen Liebe waren, wunderbar mit Christus durch Gebet, Betrachtung, gottinniges Wirken vereint; Heroen der Sittlichkeit, die in ihnen nicht durch die geringste Makel befleckt wurde; Heroen der uneigennützigsten, demüthigsten Nächstenliebe, die sie völlig verzehrte; Heroen durch ganz außerordentliche Gnaden-

daß (ihm) das Herz im Leib zerschmelzen wollte", „in einen Winkel gebracht, daß (er) nirgend konnte hinweichen". Natürlich schrieb er diese und ähnliche Ängsten dem Satan zu, aber hierdurch konnte er nicht verhindern, daß sie wiederkehrten.

[1] Er berief sich u. A. auf die Nothwendigkeit, denen das Maul zu stopfen, die ihm und der Bora ihres Verhältnisses wegen Übles nachgeredet.

[2] Mit Berufung auf Luthers und seiner „Mitreformatoren" Auctorität hin gestattete ebenfalls das Berliner Consistorium im Jahre 1787 dem König Friedrich Wilhelm II. eine Doppelehe. Vgl. Neunundsechzig Jahre am preußischen Hofe. Aus den Erinnerungen der Oberhofmeisterin Sophie Marie Gräfin v. Voß. Leipzig, Duncker und Humblot, 1876, S. 124.

gaben, die sie zu ihrem reformatorischen Wirken befähigten. Und dann vergleiche man das unermeßliche, von diesen Männern gestiftete Gute mit der Übelfluth, welche nach den Klagen der Reformatoren ihrem Werke folgte. Döllinger hat mit solchen Klagen seine Geschichte der Reformation gefüllt, während Galiffe die Corruption Genfs beschreibt. Greifen wir aus der Masse nur ein Bekenntniß Luthers aus dem Jahre 1532 heraus: „Die Welt wird nach dieser (reinen) Lehre von Tag zu Tag schlechter, gottloser, unverschämter. Die Teufel wandern nun schaarenweise unter die Menschen, so daß sie unter dem hellen Lichte des Evangeliums nur habgieriger, unschamhafter und schlechter geworden sind, als sie vorher unter dem Papstthum waren, — das erhelle in Bauern, Bürgern und Edlen, in allen Ständen, vom Größten bis zum Kleinsten, welch ein schändlich und unordentlich Leben sie führen, in Habsucht und Trinkgelagen, Schlemmerei, Unschamhaftigkeit und allen Gattungen von Unlauterkeit und Lastern."

Daß ein göttlicher Beruf zur Reformation der Kirche Gottes erheischt werde, haben die Reformatoren nicht geläugnet. Die Schrift gibt aber als Merkmale dieses göttlichen Berufes außer der ordentlichen „Sendung" die guten Werke oder „Früchte" an. „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen." Nun wohl, ist das Leben und Wirken der von uns geschilderten protestantischen Reformatoren die Frucht des göttlichen Geistes?

G. Schneemann S. J.

Das letztverflossene Jahrhundert der katholischen Kirche Deutschlands.

Vom Beginn der Regierung Pius' VI. bis zur Gegenwart (1775—1875).

Eine Skizze.

Zweite Abtheilung. 1815—1875. (Schluß.)

3. Die Kirche im Kampfe mit der revolutionären Partei; die Regierungen Deutschlands im Frieden mit der Kirche (1845—1860).

Die geheimen Gesellschaften, die unter der Leitung von Mazzini eine völlige Umwälzung von Europa planten, um das Werk des Wiener

Congresses zu zerstören und Jung-Europa, einen Verein von Republiken mit sogen. Humanitätszwecken, an dessen Stelle zu setzen, hatten bei ihren Berechnungen, die zunächst die schweizerische Eidgenossenschaft und die italienischen Staaten betrafen, Deutschland nicht aus den Augen verloren. Da sie ihre Angriffswaffen nach den herrschenden Stimmungen der Bevölkerungen und nach der Politik der Regierungen wählten, so suchten sie sich in Deutschland wie in der Schweiz zur Untergrabung des Bundes und zur Anbahnung eines Einheitsstaates das religiöse Gebiet aus.

Der Ausgang der Kölner Wirren hatte in vielen protestantischen Geistern heftige Eifersucht, in einigen wenigen eine Sehnsucht nach religiöser Einigung erweckt. Dieses wahrnehmend, erhoben die Brüder, die für das allgemeine Menschenwohl, für Licht und Aufklärung und einiges Nebensächliche schwärmen, zu gleicher Zeit, da sie in der Schweiz unter dem Vorwande, die Jesuiten zu vertreiben, gegen die katholischen Kantone Freischaarenzüge organisirten, in Deutschland das Feldgeschrei gegen die römische Hierarchie. Ein geistesarmer schlesischer Kaplan von Laurahütte, Johannes Ronge, früher Mitglied der deutschen Burschenschaft, ward ausersehen, die Sturmfahne für die Befreiung vom Joche Roms den deutschen Katholiken voranzutragen. Seine eigene Lossagung von Rom, bestimmt, Andere zur Nachfolge zu locken, verkündete er in einem hochtrabenden Briefe an den Bischof Arnoldi von Trier, den ihm ein im Freimaurerorden hochgestelltes Mitglied der Bewegungspartei, O. v. R., in die Feder dictirt hatte.

Den äußeren Anlaß zu diesem nach Effect lechzenden Theatercoup bot die Ausstellung des heiligen Rockes zu Trier, welche viele Hunderttausende von Pilgern (man zählte gegen zwei Millionen) in diese älteste deutsche Metropole des katholischen Glaubens geführt hatte. Wilhelm Arnoldi, ein seeleneifriger Bischof (1842—64), der schon zuvor durch eben diesen apostolischen Eifer und die Geradheit, mit welcher er die Vorschriften des heiligen Stuhles in der Sache der gemischten Ehen ausführte, den Haß der Radicalen auf sich geladen hatte, erlebte mit seiner Einladung an die Gläubigen, in jenen ehrwürdigen Reliquien den Herrn selber zu ehren und den Glauben an die Gottheit Jesu Christi öffentlich zu bekennen, noch den besondern Trost, daß ausgezeichnete Personen mit wunderbaren Gebetserhörungen begnadigt wurden [1],

[1] Siehe Hansen, Actenmäßige Darstellung wunderbarer Heilungen, die bei der Ausstellung des heiligen Rockes in Trier im Jahre 1844 sich ereignet. Trier 1844.

deren Zeugen Tausende waren, so daß ihre Wahrheit nicht bezweifelt werden kann. Das Wunderbare und Übernatürliche bleibt allezeit die stärkste Waffe für die Sache des Lichts; seine Wirkung auf Jene, welche nach dieser Seite hin mit sich abgeschlossen haben, ist gleich der, die das Weihwasser auf ihren obersten Feldherrn ausübt. Sie werden in eine Art Raserei versetzt. „Muß ich," hat einer ihrer Väter gesagt, „die Auferstehung Jesu zugeben, so wird mich das nicht zum Christen machen, sondern um den Verstand bringen." So war denn auch die Ausstellung des heiligen Rockes in Trier mit dem Wunderbaren, mit der neuentzündeten katholischen Glaubensbegeisterung von Hunderttausenden aus allen Gegenden Deutschlands für unsere Lichtfreunde nicht zum Katholisch-, sondern zum Rasendwerden. Durch Spott und Verachtung suchten sie diese Flamme „mittelalterlichen Aberglaubens" oder „römischen Pfaffentrugs", wie sie die Begeisterung schalten, bei ihrem ersten Beginnen zu ersticken; und da ein solcher Ton ein tausendfaches Echo in den ihnen fast ausschließlich zu Gebote stehenden Tagesblättern fand, schien ihnen der günstige Augenblick gekommen, das Werk Luthers an Deutschland zu vollenden und ihren katholischen Brüdern, die noch „in den Fesseln der römischen Knechtschaft schmachteten", zur Geistesfreiheit zu verhelfen. Johannes Ronge's Brief erlebte, wie sich von selbst versteht, als ein Ereigniß ersten Ranges, aus allen Ecken Zuruf und überschwengliche Lobeserhebungen; und als der neue Bonifacius mit einigen gleichgesinnten, gleich ihm abgefallenen Gliedern des katholischen Klerus seine Rundreise hielt, ward er von Ministern, von gefeierten Kammerrednern und Führern der politischen Opposition wie im Triumphe umhergeführt; damit nichts fehle, stellte auch das empfindsamere Geschlecht, soweit es der bevorstehenden Aufhebung des Cölibats gegenüber nicht neutral zu bleiben gedachte, sein Contingent. Bei lebendigem Leibe wurde Johannes Ronge, als der Vater eines neuanbrechenden kirchlichen Lebens, wie ein Heiliger in Ehren genommen; während die Einen mit ihm vereint bei Rehbraten und Champagner die tiefste Wunde Deutschlands heilten, bewahrten die Andern die unbedeutendsten, selbst unsagbaren Dinge, die Johannes Ronge berührt hatte, als kostbare Reliquien. Die liebende Begeisterung vergaß ganz, daß ihr Held mit einem Feldzug gegen den katholischen Reliquiencult seine Laufbahn eröffnet hatte. Zur Ehre der deutschen Katholiken muß gesagt werden, daß von ihnen nur wenige sich am Skandale betheiligten; radicale, dem Glauben völlig entfremdete Protestanten waren im Schlepptau der Brüder die tonangebenden Veranstalter desselben. Was sich ihnen katholischer

Seits anschloß, waren hauptsächlich in gemischten Ehen lebende, oder ihrer Kirche längst entfremdete, oder von Protestanten abhängige Menschen; auch fanden sich einzelne mit dem Cölibatsgesetze und der kirchlichen Zucht zerfallene Priester, die sich verwenden ließen. Es währte indessen nicht lange, so kamen selbst von diesen wenig zahlreichen Verirrten die Meisten zur Einsicht und kehrten reumüthig zur katholischen Kirche zurück. Auch die Förderer des Werkes mochten sich, als der Knalleffect verraucht war, mit der Unterstützung der kläglich verkommenden Secte nicht mehr befassen.

Nicht so wohlfeilen Kaufes kamen die Regierungen davon, die wenigstens dadurch der Ronge'schen Bewegung Vorschub geleistet hatten, daß sie die katholische Kirche und ihre Institute, zu deren Schutz sie verpflichtet waren, dem Hohne und den Lästerungen der Secte wehrlos preisgegeben hatten. Genauer besehen, hatten die Deutschkatholiken, wie heute die sogen. Altkatholiken, nur den letzten Hintergedanken, der den Bedrückungen der Kirche zu Grunde lag, ausgesprochen; eine von Rom unabhängige, am Gängelbande des Staates willenlos laufende Nationalkirche ist das Ziel all' dieser kirchenfeindlichen Tendenzen. Es darf darum nicht Wunder nehmen, wenn einzelne Regierungen das Unternehmen Ronge's mit wohlgefälligen Segenswünschen begleiteten. Die Sache wendete sich freilich, als nach dem Siege des Radicalismus in der Schweiz die Urheber des Ronge-Skandals auch in Deutschland die Maske abwarfen und auf den Barrikaden erschienen. Die Katholiken, die ihren Gegnern Geduld und Ruhe entgegensetzten, so lange diese unter dem Schutze der Polizei sie als römische Finsterlinge höhnten, schaarten sich jetzt, nach den Märztagen von 1848, um ihre bedrohten Regierungen, und nicht wenig hatte insbesondere die preußische Regierung dem muthigen Einstehen des katholischen Episkopates für die Sache der monarchischen Ordnung zu danken. Damit waren aber die Katholiken, die der Vortheile ihrer neuen Stellung sich bewußt blieben, keineswegs gewillt, die alten Fesseln der Bevormundung und eine unbillige Zurücksetzung oder Mißachtung ihrer Rechte für sich zu verewigen, oder den wirklich begründeten Klagen gegen politische und sociale Mißstände ihr Ohr zu verschließen. Bei ihnen allein fand sich, man kann es wohl sagen, denn es ist von ihren erklärtesten Gegnern ausgesprochen worden [1], in jenen Tagen der

[1] Der Schreiber dieser Zeilen erinnert sich noch einer Abendgesellschaft in den Märztagen 1848, an der neben einem gestürzten Minister und einiger „reactionären"

Zerfahrenheit und rathlosen Schwankens Klarheit in den Zielen und Einheit und Ordnung im Handeln für diese Ziele. So betheiligten sie sich denn auch ohne Bedenken und mit großem Eifer an den Wahlen zum deutschen Parlamente; ihre Vertreter spielten daselbst eine hervorragende Rolle und wußten durch ihr Geschick und ihre Beredsamkeit einen allezeit dankbaren und auch den Liberalen Ehre bereitenden Sieg zu erringen: in der zweiten Lesung der deutschen Grundrechte nämlich wurde der Kirche principiell die Freiheit zuerkannt.

Eine der folgereichsten Früchte dieser Wendung war es, daß die Bischöfe Deutschlands und Österreichs, der Anregung des Kölner Erzbischofs Johannes von Geissel folgend, sich in Würzburg (vom 22. Oct. bis 22. Nov. 1848) versammelten, um zu den Zeitfragen Stellung zu nehmen. Begeisterte Hirtenworte an Klerus und Volk wurden erlassen, um diese über die unveräußerlichen Rechte der Kirche zu belehren, aber auch um sie zur Treue gegen die weltliche Obrigkeit, als eine von Gott gesetzte Ordnung, zu mahnen. Denn der Katholik kennt keine zuchtlose, mit der Ordnung streitende Freiheit, so wenig er unter der Ordnung brutale, rechtlose Gewalt versteht. So legten die Bischöfe Deutschlands, zum ersten Male wieder nach einer halbhundertjährigen unnatürlichen Zerklüftung zu Einem Körper vereinigt, den Grundstein zu einer wahren, echten, auf den Felsen Petri gegründeten deutschen Nationalkirche und schufen aus den Katholiken der einzelnen Staaten eine Partei mit gemeinsamen Zielen und Kampfesmitteln, nicht ahnend, daß sie damit ein Bollwerk errichteten, das in unseren Zeiten dem vereinigten Anpralle der kirchenfeindlichen Mächte Trotz zu bieten gerüstet wäre. Zugleich setzten sie durch gemeinsame Berathung, an der gefeierte Theologen Antheil nahmen, die Forderungen fest, welche sie ihren respectiven Regierungen vorzulegen gedachten. So ist in jenen Tagen hochgehenden Wogens und Drängens für Österreich eine bischöfliche Denkschrift, die Grundlage des Concordates, wenigstens angeregt worden; von unmittelbarem Belange aber waren die Denkschriften der preußischen, bayerischen und oberrheinischen Bischöfe, welche insgesammt

---

Professoren auch ein greiser jüdischer Bankier Theil nahm. „Wissen Sie," fragte der Letztere, „wer aus der ganzen Revolution den meisten Gewinn davontragen wird?" Alle schwiegen und lauschten. „Das ist," fuhr er fort, „die katholische Kirche; denn sie ist wohl organisirt und weiß, was sie will." Seine Voraussagung, die von den meist protestantischen Gliedern des Cirkels stillschweigend hingenommen wurde, ist buchstäblich in Erfüllung gegangen.

zu Würzburg zu Stande gekommen sind. Alle diese Arbeiten haben mächtig in die Geschichte der deutschen Kirche eingegriffen. Es erstanden da und dort muthige Vertheidiger der katholischen Sache, und unter dem Frühlingshauche der Freiheit erprobte die katholische Kirche auf's Neue ihre unversiegliche, weil von Gott ausgehende Triebkraft. Kirchliche Vereine erhoben sich, um den Bedürfnissen der Zeit im Geiste der katholischen Liebe zu genügen: der Bonifaciusverein, gestiftet von dem unvergeßlichen Grafen Joseph von Stolberg für die Gründung von Missionsstationen im protestantischen Norden; der Gesellenverein durch Kolping; die Vincenz- und Elisabethenvereine in allen bedeutenderen Städten, und bald auch neu aufblühende religiöse Congregationen für Krankenpflege und Unterricht; über allen wölbte sich schützend der durch ganz Österreich und Deutschland verbreitete Piusverein, der in glänzend besuchten Generalversammlungen jährlich seine mächtige Stimme für die Freiheit der Kirche erhob. Erprobte Missionsorden eröffneten ihre Thätigkeit; mit Begeisterung lauschten die zahlreich herbeieilenden Volksschaaren den Söhnen des hl. Ignatius und des hl. Alphons von Liguori; in den meisten Diöcesen sammelten sich die Priester zu Exercitien und da und dort ward den Missionären eine bleibende Stätte für ihre Wirksamkeit eröffnet. Man fühlte das Wehen des Geistes, der einst unter den sinkenden Trümmern des römischen Reiches die Söhne des hl. Antonius, des hl. Basilius, des hl. Benedict zu gewaltigen Verbrüderungen zusammenschloß, um christliche Zucht und christlichen Glauben gegen das Einbrechen der Barbarei zu retten.

Die Regierungen, durch die revolutionäre politische Strömung noch überwältigt, mußten geschehen lassen, was sie nicht hindern konnten. Aber sie fühlten nur zu bald heraus, daß die kirchliche Strömung, weit entfernt ihrer Auctorität feindlich zu sein, vielmehr eine Schutzwehr derselben bildete und die Einwirkung der Radicalen auf das katholische Volk paralysirte. Sie nahmen daher eine veränderte Stellung ein, wenn sie auch durch ihren eigenen Charakter, wie durch die protestantische Bevölkerung gehindert waren, sich unumwunden für das Recht der Kirche zu erklären.

In Österreich fand mit dem Thronwechsel auch eine Änderung im Regierungssysteme statt. Kaiser Franz Joseph bekundete die besten Gesinnungen gegen die katholische Kirche, als deren treuer Sohn er erzogen war; eine Verordnung vom 4. März 1849 brach mit dem Josephinismus und anerkannte die Freiheit der Kirche im Princip; zugleich wurden

die Bischöfe eingeladen, ihre Forderungen an die Regierung zu formuliren; die Bischöfe leisteten Folge durch eigene Conferenzen vom 30. April bis zum 17. Juni 1850. Den Abschluß bildete das Concordat von 1855 mit dem heiligen Stuhle, welches dem Josephinismus den Todesstoß versetzt und die Rechte der beiden höchsten Gesellschaften, der Kirche und des Staates, in freundschaftlicher Weise ausgeglichen hat.

Die preußische Regierung schien gleichfalls den Forderungen ihrer katholischen Bischöfe ein geneigtes Ohr schenken zu wollen. Als die preußische Nationalversammlung eine Verfassung zuwege brachte, in welcher der katholischen Kirche wirkliche Freiheit eingeräumt wurde, nahm die Regierung, welche jene Verfassung kassirte und eine andere kraft königlicher Auctorität an deren Stelle setzte, jenes Angebot nicht zurück, sondern gestand der Kirche das Recht zu, unabhängig von der Staatsgewalt ihre eigenen Angelegenheiten zu ordnen, sowie ihr auch ihr Eigenthum garantirt, und ihren Gliedern der Verkehr mit ihren Bischöfen und dem Papste freigegeben wurde. Im Großen und Ganzen richteten sich auch die preußischen Behörden nach diesen (15. 16. 18.) Artikeln der Verfassung, obwohl vereinzelte Versuche, das aufgegebene Feld wieder zu gewinnen, nicht ausblieben. So bildete sich in Preußen durch zwei Jahrzehnte hindurch ein ganz erträglicher Zustand für die katholische Kirche aus; unter dem Schutze ihrer Freiheit hoben sich die Lehr- und Erziehungsanstalten für den Klerus, wie katholische Gymnasien und Volksschulen; religiöse Congregationen vermehrten sich für das Schul- und Krankenwesen; die Jesuiten genossen, von Österreich abgesehen, wo sie gleich andern religiösen Orden dem kanonischen Rechte gemäß anerkannt waren, allein in Preußen staatliche Duldung; desselben Schutzes erfreuten sich die andern religiösen Orden. Dafür leisteten die Katholiken bei verschiedenen von der Revolution herrührenden inneren Krisen einen so kräftigen Beistand, daß selbst der gegenwärtige Lenker der preußischen Politik nicht umhin konnte, es öffentlich rühmend anzuerkennen. Sogar im Süden Deutschlands, in Bayern, begann man das Loos der preußischen Katholiken zu beneiden.

Hier hatte die radicale Strömung von 1848 im Allgemeinen keine so kräftige Reaction erlebt, wie in den beiden deutschen Großstaaten Österreich und Preußen; diese Regierungen des Südens erwiesen sich wohl deßhalb, bei allem Wohlwollen gegen die katholische Kirche, in ihren Verhandlungen mit den Bischöfen weniger freigebig. In München gesellte sich ein besonderer trauriger Umstand hinzu. Der gegen seine Kirche

bis dahin so wohlgeneigte König Ludwig I. hatte im Jahre 1847 seine Politik gewechselt, die katholisch-gesinnten Staatsmänner aus seinem Rathe entfernt und sich den Liberalen in die Arme geworfen, weil die Katholiken nicht gleichgiltig blieben gegen ein skandalöses Verhältniß des von ihnen geliebten Monarchen mit der spanischen Tänzerin Lola Montez. Als das Jahr 1848 kam, entsagte der König dem Throne und sein von liberalen Protestanten mit falschen Grundsätzen erfüllter Sohn Maximilian II. bestieg den Thron. Unter den Vorurtheilen dieses Letzteren, wie unter den Rathschlägen seiner kirchenfeindlichen Umgebung hatte die Kirche zu leiden; so kam es, daß in Bayern die gerechten Vorstellungen der Bischöfe kein geneigtes Ohr fanden und nur mit einigen schwachen Zugeständnissen von der Regierung erwiedert wurden (30. März 1852; 9. Oct. 1854).

In der oberrheinischen Provinz schien es anfangs, als wenn der König von Württemberg der Forderung des Bischofs von Rottenburg auf Bewilligung der nöthigen Freiheit energischen Widerstand entgegensetzen wollte; doch zog er es vor, sich insgeheim durch seinen katholischen Minister, Frhn. v. Linden, mit ihm zu verständigen und eine Übereinkunft abzuschließen, welche jedoch in Rom nicht genehmigt wurde. Deßhalb knüpfte der König, der aufrichtig den Frieden mit seinen katholischen Unterthanen wollte, in Rom selber Unterhandlungen an, die zum Abschlusse einer Convention (8. April 1857) führten. Zwar verhinderten die Landstände des Königreichs, die in ihrer Mehrheit protestantisch sind, die Ausführung derselben; allein die Regierung ließ dennoch deren Bestimmungen, soviel sie nur konnte, mit anerkennenswerther Billigkeit in's Leben treten. Diesem Umstand ist es vornehmlich zu danken, daß bis zur Stunde der kirchliche Friede in jenem Königreich erhalten blieb.

Ähnlich verfuhr die großherzogliche Regierung von Hessen-Darmstadt ihrem Bischofe, dem Frhrn. Emanuel von Ketteler gegenüber; sie schloß eine Convention mit ihm, unter deren Schutz der eifrige Bischof Manches für die Freiheit der Kirche thun konnte; die Billigkeit des Großherzogs kam auch hier zu Hilfe. Ein Abkommen mit dem heiligen Stuhl war nicht zu erzielen und neuerdings ist auch jene Convention beseitigt und das Großherzogthum gleich Preußen später in einen Kirchenstreit verwickelt worden.

Im Kurfürstenthum Hessen waren die Verhältnisse von Anfang an so billig geregelt, daß der Bischof von Fulda keinen Grund zu haben glaubte, besondere Anforderungen an seine Regierung zu stellen.

Ganz verschieden hievon war der Gang, den die Dinge im Großherzogthum Baden und im Herzogthum Nassau nahmen. Der ehrwürdige Erzbischof Hermann von Vicari wurde wegen der Standhaftigkeit, mit welcher er (vom 11. Nov. 1853 ab) seine Anforderungen an die Regierung verfolgte und thatsächlich in's Leben setzte, einer Haft unterworfen (Mai 1854). Begreiflicher Weise wurde dadurch die Anhänglichkeit seiner Priester und des Volkes an ihren geliebten Oberhirten nur erhöht; der heilige Stuhl anerkannte mit hohen Lobeserhebungen den hochherzigen Muth des greisen Bekenners und aus allen Theilen der katholischen Welt trafen Deputationen und Adressen mit Zustimmungserklärungen bei ihm ein. Zuletzt entschloß sich die Regierung, gleich der von Württemberg, durch ein Abkommen mit dem heiligen Stuhl (28. Juni 1859) ihrer Verlegenheit ein Ende zu machen. Leider kam dasselbe, noch weniger als das württembergische, zur Ausführung; im Gegentheil eröffnete die Art und Weise, wie es außer Kraft gesetzt wurde, die Reihe der Feindseligkeiten gegen die katholische Kirche, die seit 1860 an der Tagesordnung sind.

Auch das Herzogthum Nassau blieb feindselig gegen den katholischen Bischof, den es mit kleinlichen Vexationen verfolgte. Doch hinderte dieses hier so wenig wie in andern Gegenden Deutschlands das Emporblühen des kirchlichen Lebens, die Abhaltung von Missionen, die Errichtung einzelner religiösen Congregationen und das Erstarken des katholischen Geistes.

4. Kirchenfeindliche Strömungen in den deutschen Regierungen (1860—1875).

Wir haben in dem Bisherigen nur einen Reflex der Geschichte des gegenwärtig regierenden Papstes Pius IX. geschildert. Nach den Täuschungen und Leiden der ersten Jahre seiner Regierung folgte die ruhmreiche Rückkehr aus der Verbannung; eine Zeit des Friedens, eine neue Ära kirchlicher Freiheit und Wiedergeburt schien anzubrechen; und doch, kaum ist ein Jahrzehnt verflossen und es öffnen auf's Neue die Tiefen ihre Krater, und eine Umwälzung folgt der andern.

Ganz dasselbe Loos theilt die Kirche in Deutschland. Ihre Leiden halten genau Schritt mit denen des heiligen Vaters. Der Sieg Kaiser Napoleon' III. über den Kaiser Franz Joseph von Österreich im Jahre 1859, und als dessen Folge der Bund des Königs Victor Emanuel

von Sardinien mit den italienischen Unitariern, der zur Beraubung des heiligen Vaters führte, gaben auch den Regierungen in Deutschland den Anstoß zu einem Wechsel in der Politik. Das revolutionäre Jung-Europa hatte einen der wichtigsten Erfolge errungen und man glaubte, um die Sympathien der aufkommenden Großmacht nicht zu verlieren, den Frieden mit der katholischen Kirche opfern zu sollen.

Die ersten Andeutungen über diese Schwenkung brachten die protestantisch-liberalen Zeitungen mit ihren vereinten Angriffen auf die württembergische und badische Convention, deren Beseitigung gefordert wurde; in Österreich wurde der gleiche Ton gegen das Concordat angeschlagen. Allen voran aber ging das Großherzogthum Baden. Die Convention wurde hier durch einseitigen Staatsact für aufgehoben erklärt; der König von Württemberg folgte mit der Majorität seiner Landstände. In Österreich mußte das Concordat für die Unfälle in Italien und für alle Bedrängnisse des Reiches als Sündenbock in den hauptsächlich von Juden redigirten liberalen Zeitungen herhalten; doch gelang es den Feinden der Kirche erst nach der Katastrophe von 1866, dasselbe zu Falle zu bringen und nach der Abtrennung von Deutschland der Regierung „die gebundene Marschroute" Preußens aufzudrängen.

Die Leitung dieses Angriffs auf die Kirche übernahm in Deutschland eine Partei, deren Anfänge auf die Revolution von 1848 zurückgehen, die sich aber speciell zu dem Zwecke, die badische Convention zu stürzen, zu Durlach im Spätherbste 1859 neu organisirt hatte und vier Jahre später (30. Sept. 1863) in Frankfurt eine Ausdehnung über ganz Deutschland erlangte. Die Häupter dieses neuerrichteten Bundes, dessen Ziele direct gegen die katholische Kirche in Deutschland gerichtet waren, zählten theils zum Freimaurerorden, theils waren es ungläubige, christusläugnende Protestanten, die meisten von der Zunft der Professoren. Nach dem Vorbilde des im Jahre 1848 gegründeten Pius-vereins sollte der „Protestantenverein" — dieß war sein Name — in größeren Städten Deutschlands alljährlich eine Generalversammlung halten und für seine rationalistischen und radicalen Grundsätze werben. Auch sollte er unter den Katholiken Boden zu gewinnen suchen, die liberalen Elemente an sich ziehen, sie als die echten Altkatholiken den wirklichen römischen Katholiken entgegenstellen und einen Ansatz zur Nationalkirche, d. h. einer Vereinigung aller vom Rationalismus angesteckten Deutschen bilden. Eines der einflußreichsten Häupter der deutschen Freimaurer, der aus Zürich gebürtige Professor Dr. Bluntschli in Heidel-

berg, trat an die Spitze der Agitation. Die national-liberale Partei machte diese Bestrebungen zu den ihrigen, und so erhielt der Protestantenverein von allen Seiten Zuzug. Anfangs galt der gegenwärtige Leiter der preußischen Politik als ein Gegner der Partei; allein er änderte im Jahre 1866 seine Stellung zu ihr, zur nämlichen Zeit, als in Folge der Siege Preußens eine Neugestaltung Deutschlands eintrat. Der deutsche Bund wurde gesprengt; an seine Stelle trat der norddeutsche Bund unter Preußens Führung, dem die süddeutschen Staaten einzeln gegenüberstanden. Die Katholiken, die bis dahin in Deutschland, wenigstens der Volkszahl nach, die Majorität besessen hatten, wurden durch die Abtrennung Österreichs zur Minorität, und es konnte nun die kirchenfeindliche Partei Hoffnung schöpfen, mit der Zeit ihren heißesten Lieblingswunsch, die Unterdrückung der katholischen Kirche, in Erfüllung gehen zu sehen. Bevor sie jedoch Hand an's Werk legte, mußte der vorherrschend katholische Süden sicher gemacht, sowie jede Gefahr einer Einmischung Frankreichs beseitigt werden.

Die preußische Regierung verfuhr mit eben soviel Klugheit als Energie, um ihr Ziel zu erreichen. Ohne äußerlich die wohlwollende Haltung den Katholiken gegenüber zu verändern, bemächtigte sie sich der Fäden der Opposition gegen das vom heiligen Vater 1869 berufene Vaticanische Concil und die auf demselben von der übergroßen Mehrheit der Väter verlangte Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit. Mit Dr. von Döllinger, dem geistigen Haupte der ganzen Opposition, wurden von der preußischen Diplomatie Verbindungen angeknüpft, auch suchte dieselbe auf Glieder der Minorität im Concil Einfluß zu gewinnen. Der damalige Premierminister von Bayern, Fürst von Hohenlohe, arbeitete wesentlich im Interesse der preußischen Regierung, als er seine Circularnote erließ, um einen Widerstand unter den Cabineten gegen die Entscheidung des Vaticanischen Concils zu organisiren. Diese Machinationen schlugen zwar fehl, insofern sie ein Schisma im katholischen Episkopate beabsichtigten, insbesondere insofern sie auf den deutschen Episkopat ihre Rechnung stellten; denn wenn auch die Mehrzahl der Glieder des letzteren die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit aus Opportunitätsgründen lieber vertagt gesehen hätte, so konnte doch darüber von Anfang an kein vernünftiger Zweifel bestehen, daß sie sich dem Ausspruche der Kirche für alle Fälle fügen würden. Die angestellten Umtriebe hatten aber doch den Erfolg, daß einige starrköpfige Gelehrte Deutschlands, die sich um keinen Preis unterwerfen wollten, sichtlich

vertrauend auf den Schutz Preußens, sich von der katholischen Kirche absonderten und als eigene „Gemeinschaft" constituirten, an deren Spitze seit wenigen Jahren „Bischof" Reinkens erscheint. So sehr dieses für ihre Personen zu beklagen ist, so gewiß ist es ein Glück für die katholische Kirche, daß diese Fehlgeburt sie von gefährlichen Zweiflern befreit hat.

Inzwischen hatten die Erfolge der preußischen Waffen in Frankreich die Regierung Preußens oder vielmehr den Leiter ihrer Politik, nach seiner Auffassung, von der Pflicht einer weiteren Rücksichtnahme auf die Katholiken befreit. Zu gleicher Zeit mit der Katastrophe Napoleon' III. bei Sedan ging den Italienern der Wink zu, daß die Zeit gekommen sei, mit Rom dem heiligen Vater den letzten Rest des Kirchenstaates hinwegzunehmen. Und kaum hatte der König von Bayern dem Könige von Preußen die deutsche Kaiserkrone im Namen der übrigen deutschen Fürsten angetragen, als die Vorgefechte zu den kommenden Feindseligkeiten gegen die katholische Kirche eröffnet wurden. Schon im Jahre 1869 war ein Klostersturm in Berlin organisirt worden, der eine offene Verletzung der Verfassung enthielt, dem jedoch damals die Regierung noch standhaften Widerstand entgegensetzte. Darauf wurde die Hetze, die der Protestantenverein seit 1863 gegen die Jesuiten organisirt hatte, in Fluß gebracht. Dem ersten Petitionensturm widerstand ebenfalls noch die Mehrheit des Reichstags. Das änderte sich jedoch im Laufe der Jahre 1871 und 1872, als die neue Reichsverfassung gesichert war. Ein Paragraph ward dem deutschen Strafgesetzbuche eingeschaltet, der es ermöglicht, jeden Prediger, wenn er in einer mißliebigen Weise über öffentliche Einrichtungen, Gesetze u. s. w. sich äußert, vor Gericht zu ziehen; gegen die Jesuiten wurde ein Verbannungsgesetz erlassen, das sich ebenfalls auf alle „den Jesuiten verwandten" Orden und Congregationen erstreckte. Diese Maßregeln, die von 1872 ab bis in die Gegenwart zur Ausführung kamen, betrafen das ganze neue Reich. Für Preußen insbesondere, dem sich später das Großherzogthum Baden und neuestens Hessen anschlossen, wurden im Jahre 1873 die vielbesprochenen Maigesetze erlassen, durch welche die katholische Kirche der Zukunft in eine ähnliche Stellung zur Regierung käme, wie die protestantische Staatskirche, und nicht allein in ihrer Verfassung, sondern selbst in ihrem Geiste, in der Bildung, in der Gesinnung, im Glauben ihrer Priester wie ihrer Gläubigen vollständig dem Einflusse einer jeweiligen protestantischen Regierung überantwortet würde, während die allein legitime Einwirkung des heiligen Stuhles für immer ausgeschlossen wäre. Die Vorstellungen der Bischöfe,

welche bei der Einbringung der Gesetze die Unmöglichkeit erklärten, sich denselben zu unterwerfen, blieben ebenso erfolglos, als die des heiligen Stuhles. Auch die gründlichen und begeisterten Beleuchtungen derselben durch die ausgezeichneten Führer der Katholiken im preußischen Landtage und Herrenhause hielten die herrschende Partei nicht auf. Vielmehr wurden zur Durchführung jener Gesetze eine Reihe von Maßregeln ergriffen gegen die geistlichen Lehranstalten und Convicte für arme Studirende, gegen die geistliche Schulaufsicht und die Ertheilung selbst des katholischen Religionsunterrichts Seitens katholischer Priester, gegen Religionslehrer an Gymnasien, dann aber insbesondere gegen die Bischöfe und Priester, die ihrem Gewissen treu blieben, Maßregeln, welche das katholische Gefühl auf's Höchste verletzten. Die Gefängnisse füllten sich mit Bischöfen und Priestern und eine ganze Reihe von Gemeinden wurden ihrer Seelsorger, die Kranken und Sterbenden selbst des Trostes der Sacramente beraubt. Als der Widerstand des Clerus nicht zu brechen war, folgten (von 1874 ab) neue Gesetze, durch welche staatliche Verwaltung für erledigte Bisthümer und Kirchenstellen angeordnet wurde. Noch andere Gesetze entziehen den Geistlichen, welche irgend einen Zuschuß vom Staate erhalten, der in der Regel in Folge von früher erfolgter Einziehung von Kirchengut oder sonstiger Rechtsverpflichtung dem Staat obliegt, diesen Zuschuß, es sei denn, sie unterwerfen sich den neuen Gesetzen. Während aber auf diese Weise die katholische Kirche in die höchsten Bedrängnisse versetzt wird, die ihre Existenz selbst für die Zukunft in Frage stellen, wurden die Mitglieder der „altkatholischen" oder vielmehr neuprotestantischen Genossenschaft durch ein specielles Gesetz als wirkliche Katholiken anerkannt und ihnen Rechte auf katholische Kirchen und katholisches Kirchenvermögen eingeräumt.

Welches sind nun die Gründe, welche für eine so völlige Umänderung der zwanzig Jahre lang mit dem glücklichsten Erfolge gehandhabten Friedenspolitik gegen die katholische Kirche vorgebracht werden?

Über den Vorwand, daß die katholische Kirche mit der Annahme der päpstlichen Infallibilität ihre Verfassung und mit dieser die Stellung zum Staate geändert habe, ist es kaum nöthig, etwas zu sagen. Die Wahrheit liegt auf platter Hand für Jeden, der sehen will. Dem Papste ist Nichts zuerkannt, was er nicht vorher schon längst besessen hätte, und den Bischöfen kein Titelchen von ihren Rechten aberkannt. Auch ist der Vorwand erst erhoben worden, als einseitig von Seiten des Staates die Feindseligkeiten bereits eröffnet waren. Über eine andere Klasse von Vorwürfen, als hätte das neue Reich von den Katholiken Feindschaft zu

erwarten gehabt, möge ein unbefangener Zuschauer im Auslande sprechen: „Kaum war der französische Krieg beendet," sagt Cardinal Manning in seiner Antwort an Gladstone [1], „als Fürst Bismarck gegen die Katholiken Deutschlands die Anklage auf reichsfeindliche Gesinnung erhob. Sie hatten nicht einmal Zeit, um eine reichsfeindliche Gesinnung zu entfalten. Das katholische Blut, vergossen im Kriege, war noch nicht trocken .... Die ganze Neuerung ging auf Seiten der Regierung vor sich." Den Inhalt der Gesetze, welche gegen die Kirche erlassen sind, und ihren Charakter fasst der Cardinal bündig also zusammen: „Die neuen Gesetze schließen den Klerus von der Schule aus, sie verbannen die religiösen Orden; sie verlangen die Zustimmung der Regierung zur Anstellung eines Seelsorgers; Bischöfe werden bestraft und eingekerkert, weil sie ihrem geistlichen Amte obliegen; dem Staate wird die Erziehung des Klerus überantwortet und zu Allem hin ein königlicher Gerichtshof als oberste richterliche Behörde für die Entscheidung geistlicher Angelegenheiten in Berlin eingesetzt." Es bedarf in der That nur dieser nackten Aufzählung, um den Culturkampf zu zeichnen; und wäre je eine weitere Charakteristik vonnöthen, so wäre sie in dem offenen Geständniß der geistigen Urheber dieser Gesetze zu finden, daß es sich mit denselben darum handle, die katholische Kirche ihres Einflusses auf das Volk zu berauben und an die Stelle desselben eine unbegrenzte Gewalt des Staates zu setzen [2]. „Was immer," sagte mit Recht die Kreuzzeitung, bekanntlich keine Freundin der katholischen Kirche, schon bei der Einbringung der Maigesetze, „die Phantasie eines Kirchenfeindes sich träumen konnte, ist mit diesen Gesetzen, die es auf eine Vernichtung der katholischen Kirche abgesehen haben, überboten. In Wahrheit können nur die bewußten Führer und Anhänger der Revolutionspartei dem gegen die katholische Kirche entbrannten Kriege ihren Beifall spenden."

Diese Partei, und sie allein, hat wirkliche Erfolge aufzuweisen, auf dem Gebiete der Schule, in der Ehegesetzgebung, wie im schrankenlosen Schalten über kirchliche Rechte, kirchliche Corporationen, kirchliches Vermögen. Strafferes Anziehen militärischer und polizeilicher Kräfte bietet da kein Gegengewicht, denn auch die Terroristen und Socialdemokraten sind Freunde der Centralisation der Staatsgewalt. Am Ende des beschrittenen

[1] Vatican Decrees, p. 115. 116.

[2] S. Wilhelm Immanuel Freiherr v. Ketteler, Bischof von Mainz, Die preußischen Gesetzentwürfe über die Stellung der Kirche zum Staate, 1872, S. 19 ff.

Weges steht der Socialismus, die Vollendung des modernen Staates. Jetzt schon beschleicht den in seiner Art siegreichen Protestantismus ein Grauen über den Abgrund, den seine Todtengräber, die als Wiedertäufer an seiner Wiege standen, ihm eröffnet haben.

Was wird voraussichtlich das Ende des ganzen Streites sein?

Hätte die Staatsgewalt die Macht, den Widerstand des katholischen Gewissens zu brechen, so könnte der Sieg der socialen Revolution nur mehr eine Frage der Zeit sein. Denn was Geheimbündler auf ihren Congressen offen eingestanden haben, daß ihr Hauptgegner immer noch das katholische Priesterthum, der Rationalismus aber, der in der neuen Gesetzgebung Herr geworden, ihr stärkster Verbündeter sei, ist vollkommen richtig.

Zum Glück für den Staat, für die Familie, für die bürgerliche Freiheit, für Recht und Ordnung, für die christliche Cultur, steht die katholische Kirche in Preußen, in Deutschland ungebrochen da; und es scheint nicht, daß ihr Widerstand zu besiegen sei. Die Katholiken Deutschlands sind jetzt der hohen Ehre gewürdigt, in erster Linie gegen den Todfeind des Christenthums, gegen den Staat-Gott, zu streiten. Hier handelt es sich um mehr als bloß irdische Interessen. Im Culturkampfe schreitet der Feind des menschlichen Geschlechtes einher. Ich kann nicht glauben, daß die Deutschen sich der Knechtschaft dieses Unholdes fügen werden. Mit den Katholiken hat sich der Himmel verbündet; möge er ihren Gegnern bei Zeiten die Augen öffnen, damit sie aus einer Jahrhunderte währenden Betäubung erwachen und in der Kirche ihrer Väter ihre Mutter erkennen!

Fl. Rieß S. J.

Eine Arbeiter-Demonstration in Edinburgh.

Obwohl man mit einem guten Reisebuch eine Stadt recht ordentlich allein studiren kann, so habe ich doch lieber Gesellschaft. Es geht schneller und ohne so viele Fragen ab, man übergeht nichts Wichtiges und hält sich nicht bei Unwichtigem auf. Daher suchte ich mir denn auch einen Gefährten, um die schottische Hauptstadt etwas näher kennen

zu lernen. Am Morgen ging ich in das Klösterchen der Little Sisters of the Poor (der kleinen Armenschwestern), um dort die heilige Messe zu lesen und meinen Cicerone zu finden.

Bei den Little Sisters war große Freude, daß ganz unerwartet und zur gelegensten Zeit in ihrer Kapelle eine heilige Messe gelesen werden sollte, da bei der geringen Anzahl von Geistlichen dieß nicht täglich geschehen kann. Wie ein Lauffeuer ging die Kunde durch das Haus, und es herrschte gleich frohe Rührigkeit, Alles zu bereiten. Von der Straße her sah das Klösterchen aus wie ein gewöhnliches Privathaus in der Mitte einer langen Straßenzeile; nach der andern Seite hin, in einem größern Garten, war jedoch eine geräumige Kapelle angebaut. Ob protestantische Toleranz in frühern Tagen diese Einrichtung nöthig machte, weiß ich nicht; ältere Kirchen und religiöse Institute in Schottland findet man meist so halb versteckt. Mich freute es über Alles, in der Stadt Knoxens überhaupt ein Kloster zu treffen, ein ärmliches und doch nettes Sprechzimmer, eine sehr gut eingerichtete Sacristei und ein recht andächtiges und schönes Kirchlein. Während der heiligen Messe wurde der Rosenkranz gebetet und hernach ein Lied gesungen, ‚with candle, with book and with knell', Alles genau so, wie man's vor ein paar Jahrhunderten ausrotten wollte und bereits ausgerottet zu haben vermeinte. Nach der Messe wurde mir das Klösterchen, oder besser gesagt, das Hospiz gezeigt. Denn die Nonnen begnügen sich nicht, die Armen in der Stadt aufzusuchen und ihnen in Noth und Krankheit Beistand zu leisten, sie haben auch 80 alte Leute aufgenommen, welche ohne diese Hilfe wohl meist schon längst in Elend untergegangen wären. Es war eine gar merkwürdige Versammlung; die Lebensgeschichte der meisten mochte noch in die Zeiten des ersten Napoleon hineinreichen. Waren das verwetterte und vergilbte, runzlige und eingefallene Gesichter, aber manche so schön und ehrwürdig und ausdrucksvoll, und alle so fröhlich und munter wie Kinder! Die noch verhältnißmäßig jungen Nonnen regierten sie, wie wenn sie die Alten wären, und die Alten folgten auf jeden Wink mit einer Bereitwilligkeit und Freude, als ob kaum die ersten zehn Sommer eines Menschenlebens über sie hingegangen wären. Eigentlich war auch von keinem Regieren die Rede, sondern Alles ging so freundlich und liebevoll her, wie wenn eine fromme, brave Enkelin ihren Großvater oder das liebe Großmütterchen behandelt. Ich kann Ihnen nicht sagen, wie mich das rührte. Es sind französische Nonnen, welche Alles, auch die Heimath verlassen, um diesen armen Greisen zu

dienen, um die sich die Welt nimmer kümmert, die sich ein Menschenleben hindurch abgeplagt haben, um schließlich zu darben und klagend im Elend auszugeistern. Was würde aus ihnen ohne die Hilfe der christlichen Charitas? In welchem elenden Dachstüblein würden sie vielleicht vergebens auf ein Almosen warten? Oder im günstigsten Fall, in welchem Spital wären sie der Gleichgültigkeit herzloser Wärter oder Wärterinnen preisgegeben? Da sind sie nun schon allesammt in der Kirche gewesen; ein Priester hat aus vollem Herzen für sie und mit ihnen am Altare gebetet; die Nonnen haben ihnen ein schönes Lied vorgesungen und mit ihnen gebetet. Welchen Zauber gießt auf diese Leute schon der liebliche Altarschmuck aus und die Blüthenpracht der Kapelle, der einfache Gottesdienst und die ihnen angepaßten Gebete! Und vollends die Gegenwart des lieben Heilands, den sie alle schon so bald an ihrem Sterbebett erwarten! Als ich kam, waren die guten Leute eben beim Frühstück, die Frauen und die Männer getrennt, je in einem geräumigen Saale, in welchem Alles von Reinlichkeit glänzte. Bei meinem Eintreten erhoben sich Alle und grüßten und winkten mit der lebhaftesten Freude, obgleich Manche sich mit beiden Händen an den Tisch stemmen mußten, um sich aufrecht zu erhalten. Ich mußte das „Sit down" mehrmals wiederholen und ging dann herum, um nach Vermögen den Leuten etwas Freundliches zu sagen. Aber die Oberin verstand das hundertmal besser als ich, und das war eine Fröhlichkeit und Gemüthlichkeit unter den Leuten, wie wenn sie erst heute dem Elend entrissen worden wären. Ein neunzigjähriges Mütterchen, dem ich sagte, es würde wohl von den Leiden des Alters hart mitgenommen werden, antwortete freudestrahlend: „O Vater, ich bin in einem Paradies, ich hab's hundertmal besser, als ich's verdiene, und bald geht's ja in den Himmel!" Es ist eigenthümlich für einen jungen Mann, von so alten Leuten Vater genannt und mit jeder Bezeugung der Ehrfurcht geehrt zu werden. Am meisten rührte es mich aber, als sie beim Fortgehen mit der größten Lebhaftigkeit um den Segen baten. Der sei denn mit den guten Leuten und bleibe mit ihnen immerdar! Was mich am meisten erbaute, war der ruhige Ernst, mit dem sie dem Tode entgegensehen. Ihre Hauptsorge ist, sich dafür gut vorzubereiten, und weit entfernt, dadurch griesgrämig zu werden, hebt sie das gerade über die vielen Beschwerden des Alters hinaus und macht sie so fröhlich. Die Einrichtung der Wohn- und Schlafzimmer war, wie das Übrige, ärmlich, aber musterhaft reinlich und nett angeordnet. Die Betten waren gut,

die Steppdecken aus Tuchresten zusammengenäht, aber so gefällig, daß die Ärmlichkeit selbst anmuthig erschien. Hier wie in hundert andern kleinen Dingen zeigt sich die Charitas wirklich erfinderisch: da ist eine ganz andere Erfindungsgabe und schöpferische Kraft als in frostiger Philanthropie. Zum Schluß erging an mich die Bitte, recht lang in Edinburgh zu bleiben, um täglich hier Messe zu lesen. Eine heilige Messe! Welche Freude, welches Geschenk, welche Gnade ist das für diese Seelen! Es ist, wie St. Augustin schon gesagt hat: die Unwissenden reißen das Himmelreich an sich und die Hochgelehrten beginnen oft kaum an der Schwelle des Todes ernstlich daran zu denken!

Aus der klösterlichen Stille nun hinaus in die Stadt. Ich liebe solche Antithesen; sie verschärfen den Eindruck. In der That war es an dem Morgen lebendiger als sonst, ich hörte von Ferne Musik und das dumpfe Gesumse einer großen Trommel. Bei meiner Nachfrage gewahrte ich aber bald, daß mein Gefährte besser im Suarez bewandert war als in den Edinburgher Localnachrichten, und so erfuhr ich noch nicht, was es heute geben werde. Auf der Lothianstraße begegnete uns bereits eine Musikbande und hinter ihr eine Anzahl schwarz gekleideter Herren mit kleinen blauen, silbergestickten Seidenschürzen, Festbändern und Schärpen. Sollte das das berühmte Schurzfell der Freimaurer sein? Mein Gefährte wußte wieder keine Auskunft. Inzwischen begegneten uns neue ähnliche Gruppen und überzeugten mich, daß es heute eine besondere Festlichkeit geben werde. Prince's Street und die Gärten waren ganz außerordentlich belebt und an der Glyptothek kamen wir förmlich in's Gedränge. Um zu sehen, welches Fest man denn eigentlich heute feiere, eilte ich zu einem Zeitungsbureau, um eines Morgenblattes habhaft zu werden. Da erklärte sich dann das inzwischen noch gesteigerte Leben und Gedränge als die Wirkung zweier Versammlungen, die heute hier stattfinden sollten — eines Gathering of the Independent Order of Oddfellows und einer großen Arbeiter-Demonstration gegen den Criminal-Law-Amendment-Act. Für letztere war das Programm des Festzuges genau angegeben. Das versprach interessant zu werden, denn vom Bahnhof her strömten noch immer neue Volksmassen herauf und dumpfes Rasseln und Pfiffe verkündeten die Ankunft stets neuer Züge. Da indeß gerade ein paar bedeutende öffentliche Gebäude in der Nähe waren, so sahen wir uns zuerst nach diesen um, bevor wir uns um die Versammlungen kümmerten.

Die Post, das Register Office (öffentliches Archiv und Regierungs-

gebäude), die königliche Bank, das königliche Theater, sind lauter imposante und einer königlichen Stadt würdige Gebäude. In der Nähe des Theaters ist die katholische Kirche St. Mary's, ein anspruchsloses, aber doch gefälliges Kirchlein. Dann ging's Calton Hill hinauf, den Hügel, der die Stadt nach Nordosten begrenzt. Da ist zunächst ein astronomisches Observatorium, dann das sogen. Nationalmonument und das Denkmal Nelsons. Das Nationalmonument ist eine angefangene Nachahmung des Parthenon, welcher die Helden von Waterloo verewigen sollte. Aber wie es scheint, ging das Geld aus und zwei unfertige Säulenreihen starren mit ihren Architraven ruinenhaft in den Himmel hinein. Bosshafte Leute haben gesagt, es sei ein Denkmal schottischen Stolzes und schottischer Armuth. Das scheint mir aber ungerecht und nicht ganz richtig. Ringsum sind so viele reiche Bauten, daß man von Armuth nicht reden kann, und was den Stolz betrifft, so handelte es sich ja um eine patriotische Huldigung an vaterländische Helden und um eine neue Zierde der Stadt; das kann man doch nicht gerade Stolz nennen. Der letztere Zweck ist übrigens recht wohl erreicht; denn der ruinenartige Tempelbau macht sich gar malerisch. Das Denkmal Nelsons ist ein eher etwas schwerfälliger als anmuthiger Thurm — fast etwas wie ein Leuchtthurm. Eine Wendeltreppe im Innern führt auf die Höhe, wo man etwa 120 Meter über der Meeresfläche steht und eine prächtige Rundsicht auf Edinburgh genießt. Nach Osten erblickt man Prince's Street in voller Länge, mit den Gärten der Neustadt; nach Süden die Altstadt vom Schloß herab bis Holyrood und dahinter erheben sich die romantischen Salisbury Crags; nach Westen erstreckt sich eine offene Landschaft gegen den Firth hin, nach Norden ebenfalls eine Seelandschaft und fruchtbare Niederungen bis an die fernen Hügel des Hochlandes. Gerade am Fuße des Hügels liegen die Universität und die Jail (Gefängniß), zwei prächtige Bauten, ganz nahe dabei die Post, das Register Office, die Bank, das Theater, Scotts Denkmal, die beiden griechischen Tempel im Park, mehrere schöne Kirchen und viele andere stattliche Gebäude, in der Ferne eine Menge Thürme und Kuppeln — ein glänzendes, schönes Stadtbild. In dem Denkmal und oben trafen wir eine Menge Herren mit dem erwähnten blauseidenen Schurz. Ich fragte einen derselben, welche Bedeutung seine Embleme hätten? Er schaute mich anfangs etwas zweifelhaft fragend an, als ob er meinte, ich wollte ihn hänseln. Das Frauenzimmer aber, das ihm am Arme hing, musterte mich vom Kopf bis zu den Füßen. Da ich indeß sofort erklärte, ich sei Fremdling

hier und hätte das noch nie gesehen, so sagte er mir in feierlichem Tone: „Sir, dieß sind die Abzeichen eines Bundes, dem ich angehöre und der gegenseitige Unterstützung, Hilfeleistung und Förderung seiner Mitglieder bezweckt. Es ist ein Bund, der ganz Britannien, ja die ganze Erde umspannt. Wir haben heute hier eine Versammlung, wie Sie das aus der Zeitung ersehen haben werden." Was mich frappirte, war die Begeisterung, mit welcher der große Gedanke der Universalität hervorgehoben wurde — jedenfalls großartiger, anziehender als die Idee einer langweiligen Nationalkirche. Ich begreife, daß dieser Gedanke, verbunden mit der lachenden Aussicht zeitlicher Vortheile, zünden muß, wenn man sonst keine andere Universalität kennt. Ähnlich ist's mit der Idee der Menschlichkeit, der Hebung und Vervollkommnung der Menschheit, welche zu einer Annäherung und Vereinigung aller Menschen führen soll. In der Wurzel sind das wahre, schöne, katholische Ideen. Überhaupt scheint mir die Maurerei so ganz natürlich als Widerpart des Protestantismus entstanden zu sein. Ihr bis über die Grenze des Lächerlichen getriebener Ritualismus ist eine entschiedene Negation des protestantischen „Spiritualismus", eine in der Menschennatur begründete Reaction gegen die formlose und unbeschreibliche Langweiligkeit der protestantischen öffentlichen Gottesverehrung. Der Mensch ist nun einmal kein reiner Geist; auch seine Sinne wollen etwas haben. Wenn ihm seine Religion nichts dergleichen bietet, so erfindet er sich selbst einen äußern Cultus, Riten und Ceremonien. In Bezug auf Zwecke und Ziele allerdings bildet das Maurerthum den Gegensatz zur katholischen Kirche, dennoch machte es mir Spaß, einmal einen „Bruder" in Uniform gesehen und gesprochen zu haben. Trotz meiner priesterlichen Kleidung war der Herr ganz freundlich und gab mir auf verschiedliche topographische Fragen gütige Auskunft. Was will man mehr unter feindlichen Brüdern? Über den Zweck seiner Versammlung fragte ich ihn übrigens nichts weiter. Für dieses Mal schien es sich um einen fröhlichen Vacanztag zu handeln, den ich den Leuten wohl gönne, da sie sich im Dienste der irdischen Glückseligkeit hart abplagen müssen.

Was die Arbeiter-Demonstration betrifft, so war dieselbe, wie ich aus meiner Zeitung ersah, gegen zwei neue Gesetze gerichtet, von denen das eine, der Criminal-Law-Amendment-Act, strenge Maßregeln in Bezug auf die Strikes und das willkürliche Fernbleiben von der Arbeit anordnete, das andere, der Master and Servant Act, das Verhältniß zwischen Arbeitgeber und Arbeiter neu regeln sollte. Mit beiden Gesetzen

glaubten die Arbeiter unzufrieden sein zu müssen; ob mit Recht oder Unrecht, ist meines Amtes hier nicht zu untersuchen. Da ich aber auch mit manchen Dingen in der Welt unzufrieden bin, entstand natürlich der Wunsch, mich wenigstens als Zuschauer der Demonstration anzuschließen. Schon tönten aus der Altstadt die Klänge der Musik herüber und rasch entschlossen, bestimmte ich auch meinen Gefährten, uns das Schauspiel ein bischen anzusehen. Somit wendeten wir uns der Altstadt zu und erreichten den Festzug in Canongate, in der Nähe des Palastes von Holyrood.

Das war nun ein Fest, dergleichen ich noch selten erlebt. Die ganze lange Straße hinauf gegen die Kathedrale und hinab gegen den alten Königspalast war gedrängt voll von Menschen; in der Mitte fluthete ein dichter Menschenstrom, halb regelmäßig, halb unregelmäßig geordnet, mit Musikcorps, Wagen, Bannern, costümirten Gruppen, Zunftinsignien, langsam zwischen den Zuschauern hindurch, mit der Ungezwungenheit, der Farbenpracht und dem bunten Lärm eines Freudentages. Wir stellten uns an eine kleine Inn (Schenke), die etwas von der Straße zurückstand, so daß wir Alles behaglich übersehen konnten.

Ein Theil des Zuges war schon vorüber. Was wir davon noch erblickten, waren ein weiß-grünes Banner mit der irischen Harfe und dem Kleeblatt und ein anderes mit der Inschrift: „Wir waren einst Niemand, aber jetzt sind wir Jemand." (We were ance as naebody, but noo we are somebody.) Ihnen folgte eine Abtheilung Männer, stramm und wohlgeordnet, zum Theil mit weiß-grünen Schärpen; nach dem Programm waren es die „Vereinigten Arbeiter von Edinburgh", nach ihren Insignien aber vorherrschend Irländer. Darauf kamen die Schmiede von Schottland mit Esse, Ambos, Blasbälgen, Hämmern, Alles in voller Thätigkeit auf einem mit reichem Grün gezierten Wagen. Ein gewaltiger Block, welcher die „Kastengesetzgebung" symbolisiren sollte, wurde von den Keilen der „Arbeiterrechte" und von den mit wuchtigem Arme geschwungenen Hämmern entzweigespalten. „Durch Hammer und Hand hat all' Kunst Bestand", erklärte ein folgendes Banner, während ein anderes gemahnte, daß Einer des Andern Last tragen solle. Es folgten die Wagenbauer mit einem Omnibus und einem Tramwagen; der eine hieß Repeal (Zurücknahme des Gesetzes), der andere Cum progressu euntis. Ihre Banner sagten: „Gebt der Arbeit Sitz und Stimme! Nehmt den Criminal-Law-Amendment-Act zurück! Wir warten unsere Zeit ab! Eher brechen als biegen!" Wieder fluthete eine

Masse Leute hinterher und dann rollte über den Köpfen eine Buchdrucker-officin daher, in welcher Walze und Presse in lebhaftester Thätigkeit waren; die gedruckten Zettel wurden sofort in's Publikum geworfen. Ich konnte leider keinen erhaschen und hörte nur nachträglich, daß sie ein Gedicht über die Würde und Ansprüche der Arbeit enthielten, welches nachher beim Meeting gesungen werden sollte. Köstlich war schon der Gedanke, so unterwegs zu drucken und die Gedanken unmittelbar aus der Presse in's Publikum zu werfen — ein rechtes Bild der Zeit. Auf dem folgenden Banner war die Göttin der Gerechtigkeit dargestellt, deren Wage nicht in Ordnung war, und darunter stand: „Rectify! Mach' sie gerecht!" Die Buchbinder dahinter erklärten sich als Freunde ihres Landes und loyale Anhänger der Königin, die Linirer aber verwertheten den Ausdruck rule, der zugleich regieren und liniren bedeutet, zu dem Wortspiel, daß sie zwar linirten, auf daß die Leute schreiben könnten, daß sie aber sich nur vom Recht „liniren" ließen. Die Lithographen hatten ebenfalls eine Presse auf ihrem Wagen, lithographirten und warfen das Bild in's Publikum. Es stellte einen armen Jungen vor Gericht dar, der wegen dreistündigen Ausbleibens von der Arbeit zu einem Monat Haft verurtheilt war, neben ihm seine weinende Mutter und das entrüstete Publikum. Die Müller gemahnten auf diese anschauliche Klageschrift herab zu Vereinigung der arbeitenden Kräfte und verlangten resolut die Zurücknahme des Criminal-Law-Amendment-Act. Dann kommen die Maurer mit Schurzfell und Schärpen, eine durch Zahl wie Banner imposante Schaar. Ein reichgesticktes Zunftbanner erklärt sie als die „Edinburgh Operative Masons", eine Tricolore als „Briten", die keine Sklaven sind. Ihr Glaubensbekenntniß ist „Loyalität gegen unsere Königin, unsere Rechte als Menschen, unsere Privilegien als Bürger". Ihre Forderung ist „Gerechtigkeit nach der Schnur und Unparteilichkeit nach dem Bleiloth!" Erlangen sie diese Forderungen, so sind sie zufrieden; sonst aber ist auf einem Banner ein riesiger Strauß von Disteln mit der Inschrift: „Niemand rührt mich ungestraft an." Bedeutend gemildert wird übrigens diese Drohung durch die seelenvergnügte Stimmung der Leute, die bald in größern, bald kleinern Schaaren einherzogen, mit Weibern und Kindern untermischt, fast ganz en famille, aber alle im Sonntagsstaat, die Frauen und Mädchen im allerbuntesten Farbenschimmer, die Männer zum wenigsten mit Rosen im Knopfloch und farbigen Bändern am Hut, meist noch mit Schärpen und Armbändern. Alles schwatzte und rief und lachte. Dazwischen rasselten die Wagen, hämmerten die fernen

Amboſe, klapperten die Preſſen, rauſchten die Banner, dröhnte es von tauſend Schritten, ſchallte es von allen Fenſtern, bliesen Muſikbanden in nächſter Nähe, in einiger Diſtanz, in weiter Ferne, — ein wahrhaft betäubendes Akroama, mit einem fernen Getös wie Meeresrauſchen im Hintergrund.

Wohl eine halbe Stunde hatten wir ſchon dem köſtlichen Schauſpiel zugeſehen und zugehört, als uns der Gedanke kam, unſern Standort mit einem hiſtoriſchen und tiefpoetiſchen zu vertauſchen. Alſo durch ein paar Nebengäßchen hinab nach Holyrood zum alten Palaſt der Könige von Schottland, an dem die Proceſſion vorbei defilirte. Die Trümmer der prächtigen Abteikirche mit den Erinnerungen an Mönch und Ritter, die Königsburg mit den Herrlichkeiten und Leiden vergangener Zeit, die finſtern Thürme Maria Stuarts, der Tanzſaal des Prätendenten, die Zuflucht Karl' X., das Abſteigquartier Victoria's — das wob einen merkwürdigen Hintergrund zu dem lebendigen Schauſpiel. Einſt und Jetzt, Königthum und Volksſouveränetät, Ernſt und Scherz, bunter Lärm und ſchweigende Ruinen, Stadt und Land, ſociale Frage und alte Zunfterinnerungen, proteſtantiſche Zerſtörung und katholiſche Kunſt, neuer Allerweltsglaube und ſchöne alte Legende, politiſche Demonſtration und volksthümliches Vergnügen wogten toll durcheinander wie ein wunderlicher Traum. La vida es sueño, das Leben iſt ein Traum, ein ſonderbarer Traum! Ein Hogarth'ſches Bild am andern und dahinter Scenen aus der Zeit Maria Stuarts, aus der mittelalterlichen Geſchichte, aus der Blütheperiode katholiſcher Civiliſation!

Der neue Standort hatte den Vortheil, daß wir neben dem Feſtzug zugleich ſeine Entwicklung zum Volksfeſt oder zur Volksverſammlung beobachten konnten. Hinter Holyrood liegt ein weiter Park, Queen's Park, von dem ſich ziemlich ſteil die Abhänge der Salisbury Crags bis zu 300 Meter Höhe erheben. An dieſem Amphitheater von Hügeln hatten ſich ſchon Tauſende und aber Tauſende verſammelt, dahin wallte auch der Zug mit ſeinen zahlloſen Bannern und Standarten, und abermals Tauſende flutheten die Hügel hinan. Der Kamm derſelben, einzeln vorſpringende Felſen, die Halden, der Park, Alles wimmelte von Menſchen und immer mehr ſtrömten aus der Stadt herbei und ſelbſt mitten aus der Stadt heraus meldete die Muſik noch neue Gäſte. Man berechnete den Zug allein auf etwa 16,000 Mann. Da die halbe Stadt auf den Beinen war und die Eiſenbahn ſeit dem Morgen von Viertelſtunde zu Viertelſtunde neue Volksmaſſen in die Stadt brachte, ſo mag die ganze Menge wohl Hunderttauſend überſtiegen haben.

Ich sah richtig die lithographische Presse noch einmal und die Gilde der Maurer mit ihrem unangreifbaren Distelstrauß. Die Buchstabengießer zeigten in Riesenbuchstaben auf eine halbe Meile Distanz ihr Losungswort Repeal! In der Nähe aber kam noch eine Drehbank mit dem Vers in origineller Orthographie, wie vorhin auch die Irländer:

Richt weel content I'll be, no doot,
If I just get this Act turned out.

Will recht zufrieden sein — kein Zweifel —
Krieg' ich nur das Gesetz zum — Kukuk!

In der Uebersetzung kann man das nicht Alles so reimen. Die Gypser müssen einen sehr activen Dichter unter ihrer Zunft besitzen; denn sie drückten all' ihre Gefühle in Versen aus:

Einheit, Kraft und Liebe soll siegen
Und so das Criminalgesetz unterliegen.

Unrecht und Unterdrückung soll vergehen!
Zu der Losung soll ein Jeder stehen!

u. s. w. Dazu kam eine große Kratzbürste mit der Devise: „Kratzt das Criminalgesetz aus!" Die vereinigten Zimmerleute und Schreiner von Schottland hatten einen Triumphbogen auf ihrem Hauptbanner, welches in strahlender Inschrift den „Triumph der Freiheit" verkündete. Eine Unterabtheilung von ihnen, die Dundee Branch, empfahl auf ihrem Banner das Neun-Stunden-System, offenbar eine Reliquie einer frühern Demonstration, wie auch die andern: Let Glasgow flourish, Glasgow soll blühen! No taxes on Knowledge, keine Besteuerung der Wissenschaft! Dazwischen wurde das Handwerk in allen Arten Möbeln, Thüren, Fenstern, Treppen, Kästen zur Schau getragen und in der lustigsten Weise praktisch geübt. Hobelspäne dienten als komische Verzierung von Personen und Dingen, als Locken, Zöpfe und Guirlanden. Mit dem lautesten Jubel begrüßte die Jugend eine eben in Arbeit befindliche Hobelbank, vor der eine schmucke englische Regimentsmusik taktfest unter den Klängen eines militärischen Marsches einherschritt. Unter den alten Bannern der Zimmerleute verkündete das eine: „Wir werden nie die Segel streichen, wir wollen unser Recht haben", ein anderes zeigte einen gewaltigen Hochländer mit gezücktem Schwert und der Inschrift: „Turn the blue bonnets wha can." „Die Blaumützen beuge, wer kann!" Die an sich schon drolligen Kaminfeger verwertheten ihr Costüm zu einer förmlichen Maskerade; ihr ritterlicher Repräsentant war zu Pferde, trug eine rothe Zipfelmütze, ein weißes Gilet, einen schwarzen Frack, und

dazu Leitern und Besen als Speer und Lanze. „Wir tragen den Besen, um die Höhle Adullams auszukehren," lautete ihr Losungswort. Abermals kam nun eine Schmiede, wahrhaft künstlerisch arrangirt; die Werkstatt, völlig complet, nach allen Seiten von den schönsten Guirlanden umkränzt, war in lebhafter Thätigkeit; die kräftigen Männer hämmerten so munter, als ob sie heute ihr Brod für ein ganzes Jahr verdienen müßten. Ein Banner der Hufschmiede brachte den Zweck der Demonstration in einer neuen Variation zur Darstellung. Auf der Wage der Gerechtigkeit saßen in der einen Schale ein kräftiger Arbeiter, in der andern der Arbeitgeber. Jener zappelt seines guten Gewichts unerachtet in der Höhe; denn der Andere hat ein schweres bleiernes Beigewicht mit dem Titel: „Gesetz, nicht Gerechtigkeit." Auf dem Revers der Fahne war die Verhaftung eines strikenden Arbeiters durch einen Policeman dargestellt. Die Sattler verkündigten ihre beharrliche Zähigkeit mit dem Spruch: „Nichts übertrifft das Leder!" und diesem Ausdruck der Selbstständigkeit war die gereimte Drohung beigefügt:

Repeal the act, or it shall be
The election cry for our next M. P. (Em Pih!)

Fort mit dem Gesetz — sonst könnt ihr drauf zählen,
Wir werden ein and'res Parlamentsmitglied wählen!

Schmuck und fein erschienen darauf die freundlichen, wohlgenährten Diener der Ceres, die Bäcker; an ihrer Spitze ein Musikcorps und zwei recht schön equipirte Reisige zu Pferd — dann ihre Gaben, riesige Brodlaibe und gigantische Hochzeitstorten, wallende Garben und alle Arten Gebäck, Bütten voll Teig und Brod und Bretzeln und Confect — endlich sie selbst mit ihren Bannern. Diese waren meist ältern Datums mit dem Bildniß O'Connels, „des furchtlosen und ehrenhaften Vorkämpfers der Freiheit", des Lord John Russel, „des Verfechters der Volksrechte", des Earl Grey, „des großen Kämpfers für Reform", und des Lord Brougham, „dessen riesiger Geist die Corruption in jeglicher Form bekämpft hat". Die Schneider thaten sich natürlich durch Kleiderpracht hervor, und sagten gelassen das große Wort: „Damit eine Nation frei sei, ist's genug, daß sie es sein will." Lustig dampfte der Kamin der Eisenbahnarbeiter zwischen Blumenguirlanden, ein Herold in Rittercostüm ritt ihnen voraus und nebst einem gewöhnlichen Musikcorps hatten sie eine Compagnie Dudelsackpfeifer, die sich mitten durch die Solos und Baßstöße der Blechmusikanten ihren Pfad zu Jedermanns Ohren brachen. Sie waren natürlich im echten hochländischen Costüm und arbeiteten

mit Wangen, Arm, Mund und Fingern, als wenn es gälte, die Schlacht von Culloden noch einmal zu schlagen. Es nimmt sich diese Musik viel martialischer aus, als ich geglaubt hätte, eine gewisse Komik lag für mich auch darin — mein Wunsch, einen Pibroch zu hören, war nun erfüllt. Im Gegensatz zu der nationalen Kriegsmusik stellte ein Banner die vorwurfsvolle Frage: „Warum uns unser Recht verweigern?"

Ähnlich zunftmäßig dargestellt und ausgestattet, folgten nun die Tapezirer, die Eisengießer, die Seiler, die Zinngießer, die Schieferdecker, die Schuhmacher, die Hutmacher und endlich ein Milchmann mit seiner Kuh. Jede Abtheilung bot wieder etwas Neues, Treffendes, Humoristisches in Darstellung, Costüm, Inschriften und Bildern. So sagten die Schuster: „Wir wissen schon, wo uns der Schuh drückt!" und ihre Stiefel, meinten sie, würden sie bei einiger Ausdauer auf der Bahn des Sieges zum Ziele führen. Die Hutmacher erklärten sich als das „Hauptgewerbe der ganzen Nation." Die Zinngießer und Klempner behaupteten, das Gesetz müsse ganz fort, Flicken und Löthen helfe da nichts. Die Eisenarbeiter protestirten emphatisch dagegen, daß man ehrliche Arbeiter zu Verbrechern mache — sie würden in Zukunft nur Gegner des Gesetzes in's Parlament wählen, sie würden ihr Leben daran setzen, um den Kampf zu gewinnen. Die Cementirer hatten, damit die Reclame nicht fehle, den Vers:

Let us all unite together
Their tyranny to prevent.
The best means to do with
Is White and Company's price-cement.

Laßt uns treu verkittet werden
Gegen das tyrannische Element.
Das beste Mittel hiefür auf Erden
Ist Weiß und Compagnie's Preis-Cement.

Diese Seelenverkittung durch Preiscement machte mir nicht wenig Freude, wohl noch mehr aber ein kleiner Holzkäfig, in welchem zwei Waldkäuze eingesperrt auf einer Stange getragen wurden, mit der Inschrift: We want liberty, wir wollen Freiheit! Der Vogel Minerva's erinnerte mich unwillkürlich an die langen Jahre, die ein Mensch des 19. Jahrhunderts in dumpfer Schulstube absitzen muß. O wie oft wird da auch geseufzt: We want liberty! Der einzige persönliche Angriff, welchen ich bemerkte, galt dem Lord Dunmore, der sich eine verächtliche Äußerung gegen die Zunftvorstände hatte zu Schulden kommen lassen. Dafür wurde er mit Rücksicht auf seine Viehliebhaberei mit einem Ochsenkopf dargestellt, neben ihm „Dunmore's Patent-Abfertigungsmaschine für

Arbeitervereinsvorstände", und auf der andern Seite der vor der Abfertigung zitternde Vorstand.

All' diese Darstellungen, bald auf Schildern, bald auf Bannern, wurden durch die Zunftembleme, Musikbanden, mittelalterlich costümirte Herolde, Ritter und Bannerträger, große Gruppen auf Wagen, förmliche lebende Gemälde, die Beamten und Banner der einzelnen Gilden und endlich die charakteristisch decorirten Zünfte selbst so kurzweilig unterbrochen, daß wir das Ansehen gar nicht müde wurden, obwohl die Parade an unsern beiden Standorten über fünf Viertelstunden dauerte. Es war nicht im entferntesten eine leidenschaftliche Demonstration, sondern der urgemüthlichste, volksthümlichste Festzug von der Welt; Humor bildete das Grundelement und Heiterkeit die allgemeine Stimmung; von militärischer Steifheit war keine Rede.

Vor der Stadt wurde es natürlich etwas langweiliger. Individuen und Schaaren verloren sich in dem ungeheueren, bunten Ocean von Menschen, der langsam die Hügel hinanwogte. Die Musikbanden, deren etwa 40 waren, verschwammen mit dem dumpfen Gesumse zu einer unentwirrbaren Symphonie, die Banner und Costüme zu einem bunten Farbenteppich auf dem grünen Hügelgrunde. Die Menschenmenge vertheilte sich oben um vier große Bühnen, auf denen die Redner und Zunftvorstände Platz nahmen.

Wie soll ich Ihnen nun den Gesammteindruck des Festzuges schildern? Er war im Allgemeinen günstig. Es begegnete mir nichts, was die Schicklichkeit verletzte, aber recht viel, was mir Spaß machte. Vor Allem gefiel mir, daß so viele von den Leuten Weib und Kind bei sich hatten, und die Familie also nicht zerrissen wurde, um das Volk und das Volksfest zu construiren. Anderswo muß die Frau dafür büßen, wenn der Mann irgendwo Spectakel macht und das Kind muß Lumpen tragen, damit der Vater sich irgend einen bunten Fetzen anhängen kann. Nächst der Familie begegnete mir in dem Zug überall die Gemeinde; denn die Zunftgenossen der einzelnen Ortschaften waren beisammen unter ihrem eigenen Banner und hatten ihren eigenen Spruch; sie fühlten sich als ein Ganzes und suchten sich mit berechtigtem Ehrgeiz durch volksthümlichen Schmuck, Humor und Pracht hervorzuthun. Noch deutlicher aber stachen die Zünfte hervor. Nicht nur, daß sie sich in Kleidung und Insignien sinnreich individualisirten (die Hutmacher z. B. machten sich durch ein völliges Magazin der schönsten Hüte ganz auffallend bemerklich), sie brachten auch ihre jeweilige Thätigkeit wirklich

in der gelungensten und vollständigsten Weise zur Darstellung, ihre Vorsteher, durch Schärpen und andere Abzeichen decorirt, walteten mit Würde ihres Amtes, und in den Inschriften, wie in der heiteren Darstellung äußerte sich jene Liebe und Achtung für das eigene Handwerk, das demselben den goldenen Boden gibt. Man hört sonst Tag für Tag nichts auf der Erde, als wir, die Wissenschaft, wir, das Geld, wir, der Fortschritt! Da hieß es nun doch auch einmal wieder: wir die Schuster, die wir das Laufen zum Fortschritt bedingen, wir die Schneider, die wir eure wissenschaftliche Blöße bekleiden, wir die Hutmacher, die wir eure weltbeherrschenden Schädel decken, wir die Bäcker, die wir eure unersättlichen Mägen befriedigen, wir die Dachdecker, die wir euch gegen Regen und Sturm beschützen, wir die Arbeiter, ohne die ihr mit Wissenschaft, Geld und Fortschritt geschlagene Leute seid! Wir, wir sind auch noch auf der Welt und wir schämen uns nicht des Mörtels und der Leine, des Leders und des Pechs, der Elle und des Fadens, des Hammers und der Zange, des Pinsels und der Bürste, des Schweißes und der Arbeit, wir schämen uns unseres Standes nicht! Unser Gewerbe bestand lange, bevor eure modernen Phrasen geboren wurden, und wir waren einst geehrte Leute vom Aufgang bis zum Niedergang. Jedenfalls sind wir auch noch werth, von der Sonne beschienen zu werden und haben zum Gange der Welt auch noch ein Wörtchen mitzureden! Was den Zug überhaupt interessant machte, war, daß die Arbeit nicht als das entsetzlich öde Abstractum auftrat, welches die Fabrik aus ihr macht, sondern als concretes Ding, als Handwerk, in der äußern Form wenigstens ganz wie eine mittelalterliche Zunft. Da sprudelt eine Quelle des Wohlstandes, des Glücks, des wahren Volksthums und des Volkshumors. Es freute mich, daß die Idee wenigstens noch nicht abhanden gekommen ist, daß man sich, ohne Direction von Oben, noch nach Zünften zusammenfindet und Corpsgeist hat.

Überaus merkwürdig war mir aber der völlig demokratische Protest gegen ein schon gemachtes Gesetz; anderswo würde man das schon für eine Revolution halten. Und hier? Die Inschrift REPEAL in zwölf Fuß hohen Lettern durch die Stadt getragen steht auf hundert Bannern, auf Wagen und Omnibussen, auf Cartons und Schildern in hundert Bildern und Sprüchen, in hundert Symbolen und Darstellungen, man druckt sie unterwegs und wirft sie in's Publikum, man singt sie in Liedern, man musicirt dazu, man feiert einen ganzen Tag in 20 Städten, um in der Hauptstadt gründlich Repeal! zu sagen. Ich kann wahrhaft

nichts dafür, daß mir ein solcher Gegensatz einfiel. Eine der Musikbanden spielte die „Wacht am Rhein" und da gerieth ich unabsichtlich auf den Refrain:

Am Rhein, am Rhein — am schönen Rhein —
Da ließ't ihr das Spectakeln sein.

Und nun vollends der scharfe, energische, schneidige Ausdruck der polizeiwidrigen Gedanken! Grabaus Repeal! Fort mit dem Gesetz! Nehmt das Gesetz zurück! Weg mit dem Gesetz! Eher brechen als biegen! Briten, die keine Sklaven sind! Bringt die Wage der Gerechtigkeit in Ordnung! Wir streichen die Segel nicht ein! Beuge uns, wer kann! Wir wollen unser Recht haben! Kratzt das Gesetz aus! Und die Gypser wollen es auskratzen, und die Schmiede es entzwei hämmern, und die Kaminfeger es wegfegen, und die Maurer es nach dem Bleiloth richten, und die Zinnarbeiter, die sonst Alles flicken können, erklären, daß es weg muß, und daß sich mit Flickarbeit nicht helfen läßt. Die Schuster schreien laut, daß sie der Schuh drückt, die Cementirer bieten ihr Cement gegen Tyrannei an, und der eingeklemmte Volkshumor kreischt in Gestalt der eingesperrten Waldkäuze nach Freiheit. Bilder, Inschriften, Alles — nur eine Auflehnung gegen die Majestät des Gesetzes.

In seltsamem Gegensatz zu diesen durchschlagenden und vielfach leidenschaftlichen Ausdrücken des gemeinsamen Postulats stand die humoristische und grundfröhliche Stimmung der Protestirenden. Viele Partien waren ein wahrer Faschingszug, das Übrige ein gemüthliches Volksfest. Man bummelte und scherzte, schwatzte und lachte, sang und spaßte, freute sich und trank. Die Zünfte boten alle Pracht auf, die ihnen zu Gebote stand, neckten sich aber selbst in ihren komischen Elementen. Überall tönte und strahlte die eine Forderung, aber sie lachte und machte ihren Witz dazu und freute sich ihres noch ungetrübten Humors. Die Armee, anstatt zur gelegentlichen Erhöhung der Feierlichkeit mit scharfen Patronen bereit zu sein, schickte ihre Musikcorps, um den armen, geplagten Arbeitern einmal etwas aufzuspielen, und die Polizei, in sehr geringer Anzahl und ohne allen demonstrativen Charakter, war offenbar nur darauf berechnet, etwaigem bei großen Volksmassen kaum zu verhütenden Unfug zu steuern. Man sah und fühlte auf jedem Schritt: Da hat der Staat das Volk noch nicht aufgefressen, es lebt noch und braucht nicht zu Allem Ja und Amen zu sagen, es lebt im Staat und genießt alle Wohlthaten des Staats, aber es ist nicht aufgegangen in dem pantheistischen Ungethüm, das mit seinen Fühlern den kaum geborenen Gedanken des Einzelnen

polizeilich betastet und mit seinen Fangarmen jede nicht von ihm ausgegangene Lebensregung erstickt. Was sich übrigens hier gegenüber stand, war nicht Gesetz und gesetzwidriger Wille, nicht Staat und Individuum, sondern die im Namen des Volkes gesetzgebenden Repräsentanten und das von ihnen repräsentirte Volk. Die Möglichkeit einer solchen Erklärung des Volks an seine von ihm bestimmten Stellvertreter ist eigentlich im tiefsten Wesen des Constitutionalismus begründet. Ohne sie ist der Antheil des Volkes an der Gesetzgebung nicht viel mehr als eine Komödie. Die Repräsentanten können thun, was sie wollen, und wenn sie sich einer mächtigen Partei in's Schlepptau geben, so ist das Volk mit ihnen geliefert. Ohne diesen bescheidenen Grad von Freiheit wäre ein O'Connell nie möglich gewesen und auch das britische Staatsleben wäre zum guten Theil erstarrt. Ob der Constitutionalismus an sich und dann speciell in allen Ländern vorzuziehen ist, das ist freilich eine andere Frage. Da läßt sich verschiedentlich unterscheiden. Das große Unglück der Völker ist, wenn sie, des Bestehenden müde, mit überheiztem Dampfkessel und überspanntem Segel die vollendetste Staatsform anstreben und die ehrwürdige Gewalt der Gesetzgebung zu einer unstät wirbelnden Dampfmaschine herabsinkt. Da wird schließlich Alles Maschine, der Stärkste erobert sich das Steuer, und soll's kein Unglück geben, so muß der Kessel eine gewaltige Festigkeit besitzen. Jedenfalls ist solch ein Zustand viel gefährlicher und unnatürlicher, als wenn das Volk gelegentlich einmal den von ihm ernannten Gesetzgebern seine Meinung in der friedlichen Form eines Volkszuges und einer Volksversammlung zum Bewußtsein bringt.

Den Zusammensturz des Geländers einer Rednerbühne abgerechnet, bei der indeß Niemanden ein Leid begegnete, verlief die Verhandlung ohne die mindeste Störung. So berichteten die offenbar sehr objectiven Referate der Zeitungen, denen wir noch einige Notizen entnehmen. Die ungeheure Volksmenge gruppirte sich, wie erwähnt, ohne sich zu theilen, um vier an dem Hügel errichtete Bühnen, auf und um welche sich die Bannerträger stellten. Oben nahmen natürlich die Redner und Comitémitglieder Platz und unten spielten die Musikanten, bis der ganze Zug in einem dichten Menschenknäuel zerflossen war. Dann hörte die Poesie auf und die Prosa begann. Den Gegenstand der Verhandlung bildeten folgende drei Beschlüsse:

1. Diese Massenversammlung von Arbeitern, welche die industriellen Klassen von Schottland darstellt, protestirt gegen den Criminal-Law-

Amendment-Act, und während sie die sofortige und vollständige Zurücknahme dieses Statuts fordert, protestirt sie zugleich gegen die criminalrechtlichen Artikel des Master and Servant Act, und die Anwendung des Conspiracy Act auf Arbeiterfragen, als in ihrem Princip ungerechte Zwangsbestimmungen, und fordert eine Änderung derselben.

2. Diese Versammlung beschließt, nur solche Parlamentscandidaten zu unterstützen, die sich verpflichten, der vorstehenden Resolution Wirksamkeit zu verleihen; und das Comité ist beauftragt und ermächtigt, diesen Gegenstand bei künftigen Wahlen im Namen der Versammlung zu betreiben.

3. Abschriften der vorstehenden Resolutionen sollen den verschiedenen Mitgliedern des Cabinets, allen schottischen Deputirten und denjenigen Mitgliedern des Parlaments übermittelt werden, welche die ‚Sache der Arbeit' im Unterhause beständig verfochten haben."

Zu unserm Bedauern gelang es uns nicht, uns bis auf Hörweite durchzudrängen, indeß verloren wir dabei nicht viel, da es selbstverständlich an Reportern nicht fehlte und am folgenden Tage die Zeitungen mit den stenographischen Berichten über das Meeting gefüllt waren. Aus ihnen ersah ich, daß die beiden Gesetze nicht so schlimm sind, wie die Arbeiter es glaubten. Das neue Criminalgesetz gewährt dem Vereins- und Versammlungsrecht alle gebührende Freiheit und beschränkt nur solche Zusammenrottungen, die es auf gewaltthätige Einschüchterung der nicht strikenden Arbeiter oder auf Ruhestörung und Schädigung des Eigenthums abgesehen haben. Der Groll gegen den Master and Servant Act rührte daher, daß er im Falle eines Vertragsbruches zwischen Arbeitgeber und Arbeiter den ersten nur mit Geldstrafe, den letzteren aber mit Gefängniß bedroht, jenen *also* gelinder behandle als diesen. Diese letztere Folgerung wurde jedoch Seitens der Arbeitgeber bestritten, indem das Gesetz an sich beiderseits nur Geldstrafen verhänge und Gefängniß nur dann in Aussicht stelle, wenn der Vertragsbruch mit der Verletzung einer Person oder des Eigenthums ꝛc. verbunden sei. Wie dem sein mag, die Gesetzgebungen in Europa sind durchschnittlich dem Arbeitgeber günstiger als dem Arbeiter, und so mag es dann leicht geschehen, daß die Arbeiter sich auch dort in ihren Rechten verletzt glauben, wo davon keine Rede sein kann [1].

---

[1] Übrigens hat das Parlament seither (Juli 1875) die genannten Gesetze einer Revision unterworfen und ihnen das Beleidigende eines Ausnahmsgesetzes benommen.

Die Verhandlung selbst begann auf einen Trompetenstoß, an allen vier Bühnen gleichzeitig, und bestand darin, daß die Resolutionen vorgelegt, mit Reden befürwortet und dann votirt wurden. Auf der ersten Bühne sprachen nebst dem Präsidenten der ganzen Versammlung ein Schneider, zwei Drucker, ein Polirer, ein Schuhmacher und ein Arbeitsmann ohne Profession; auf der zweiten ein Schreiner, zwei Bergleute, ein Schmid und ein Kunsttischler; auf der dritten, wo man anfänglich vor dem Spectakel der Hämmer und Ambose kaum zum Reden und Hören kommen konnte, wurde ein Schmid zum Präsidenten erkoren, der eine lange Rede hielt, und ihm folgten dann als Redner ein anderer Schmid, zwei Eisengießer, ein Gypsarbeiter, ein Schneider, ein Schuhmacher und ein Drucker; auf der vierten spielte der Präsident der Grubenleute die Hauptrolle, dann sprachen ein Schreiner, ein Schmid, zwei Schneider, ein Gypser, ein Maurer, ein Schuster und ein Kärrner, alle mit großem Selbstgefühl, Kraft und Entschiedenheit, viele mit nicht geringer Volksberedsamkeit und umfassender Kenntniß der politischen Verhältnisse, Personen und Dinge.

Die Haltung der Reden war im Ganzen mehr ruhig, berathend, auseinandersetzend als leidenschaftlich pathetisch. In der einen wurden die frühere Gesetzgebung über Arbeitervereine, in einer andern die Parlamentsverhandlungen über die eben in Frage stehenden Gesetze einer weitläufigeren Erörterung unterzogen, die meisten verweilten bei dem einen oder dem andern kurzen Argument und führten einzelne Thatsachen gegen die Gesetze an, um ihre Haltlosigkeit, Härte oder Ungerechtigkeit zu zeigen. Diese waren meist recht gut erzählt, wie der Mensch überhaupt von selbst beredt wird, wenn es gilt, sein eigen Leid zu klagen. Acht populär war eine Wendung, welche Einer dem augenblicklichen Umstande der Versammlung entnahm: „Nehmen wir einmal an, bei einer Gelegenheit wie die heutige, wolle ein Junge gern die Demonstration mitansehen, und zufällig stimmen seine Wünsche nicht mit denen seines Herrn überein, so daß dieser ihn nicht gehen lassen will. Wenn nun unter diesen Umständen der Junge, mit dem Funken von Unabhängigkeitssinn, den man immer auch bei den jüngsten unserer Landsleute findet, sich entschließt, ohne des Meisters Erlaubniß zu der Demonstration zu gehen, indem er sich sagt: ‚Er kann mir bloß meinen Lohn nehmen, und was kümmert mich das?‘ — was wird dann geschehen? Das Gesetz, anstatt dieß Gefühl der Unabhängigkeit zu ermuthigen, wird den Jungen sofort in's Gefängniß stecken und ihn mit dem niedrigsten Theil der menschlichen

Gesellschaft zusammen werfen. (Hört, hört! Schändlich, schändlich!) Ich sehe Familienväter und Mütter um mich — ich wende mich an sie — darf ein solches Gesetz bestehen? (Rufe: Nein! Nein! — Beifall.) Für ein kleines Vergehen wie dieses könnte ein Junge auf Lebenszeit zu Grunde gerichtet werden." Pathetischer natürlich wurde die Erwähnung, daß man bereits mehr als einmal, wegen ähnlichen kleinen Vergehen, Mütter mit Säuglingen auf den Armen in's Gefängniß gesteckt habe. Mehr ironisch-humoristisch erschien es, als ein Redner zwei Männer aufrief, die bereits durch die Gesetze gelitten hätten, einen Schuhmacher, der nur dafür eingesperrt worden sei, weil er einmal ungelegener Weile zum Fenster herausgeguckt habe, und einen Arbeiter, der durch die Haft ganz heruntergekommen, jetzt aber wieder völlig hergestellt sei. Da der Betreffende gut aussah, gab es natürlich allgemeine Heiterkeit. Ein anderes solches Opfer der Gesetze wurde aufgefordert, einige Worte an die Versammlung zu richten. Mit schallendem Beifallsruf empfangen, sprach er: „Ich bin nicht in der Absicht erschienen, eine Rede zu halten, sondern als Opfer des Gesetzes, über das wir uns billigerweise beklagen. Ich bin einer von denjenigen, welche der Sheriff Barclay mit einer Woche strengen Arrest bestraft hat, weil wir auf öffentlicher Straße umhergingen, ohne Jemanden anzureden oder zu belästigen. (Beifall. Rufe: ‚Schändlich!') Der Sheriff sagte, er strafe uns dafür, daß wir an einer Werkstatt aufgepaßt hätten, um einen von dem Handwerkerverein abgefallenen Arbeiter mit Gewalt zu einer Geldbuße zu zwingen. Aber wir hatten gar nichts dergleichen im Sinn. Der Mann hatte den Verein auf Bitten seines Meisters verlassen und kam nachher zurück, um sich wieder aufnehmen zu lassen; aber er ist nie von den Mitgliedern des Vereins gezwungen oder beeinflußt worden."

Da die Reden alle gegen die Gesetze gerichtet waren, so konnten die sie treffenden Ausdrücke, wie sich von selbst versteht, nicht sonderlich liebreich sein. Die meisten begnügten sich, sie schädlich zu nennen. Einem erschienen sie dennoch als die schädlichsten in der ganzen modernen Gesetzgebung und ein anderer nannte sie geradezu infernalische Gesetze, was nicht sehr respectvoll lautet. Nur ein einziger Redner ließ sich von seiner Hitze und vielleicht auch vom Getränk zu Spartakusgefühlen hinreißen, indem er seine Gegner mit Ratten verglich und davon sprach, daß man sich solcher Gäste auf Tod und Leben erwehre. Da ertönten aber neben einigem Beifall auch schrille Pfiffe, und als er nun darauf bestand, es sei ein dringendes Gesetz der Natur, Ungeziefer aus dem

Weg zu räumen, da wurde er noch lebhafter ausgepfiffen; der Präsident flüsterte ihm einige Worte in's Ohr und erklärte dann dem Publikum, daß des Redners Zeit verflossen sei und daß er sich begnüge, die zweite Resolution nochmals zu empfehlen. Diese Maßregelung sagt genug. Die Grundstimmung der Massen drückte wohl am besten ein Kärrner aus, welcher sagte: „Laßt die Arbeiter ihre Waffenrüstung anschnallen, laßt sie zu Felde ziehen und die Waffen nicht strecken, bis alle in ihrer Macht stehenden Mittel erschöpft sind, um die Abschaffung dieser Gesetze zu erwirken. Und wenn wir auf dem geraden, ehrlichen Weg vorangehen, dem einzigen, den wir gehen dürfen, dann mag es so schlimm kommen, wie es will, wir können noch immer mit unserm heimathlichen Barden sagen:

„Der Ehrenmann, der frei von all'
Umtrieben und schiefen Sachen,
Wie auch Fortuna wirft den Ball,
Hat immer noch 'was zu lachen."

Ich wünsche keine Gewalt zu sehen. Aber wir können noch in der Sache des Rechts einen guten Kampf kämpfen und doch im Frieden mit allen Menschen leben!" Diese Worte wurden mit wiederholtem und ungetheiltem Beifall aufgenommen. Sie entsprachen völlig der Physiognomie des Festzugs und der Versammlung.

Als wir gegen Abend noch einmal ausgingen, um etwas vom Ende der ganzen Geschichte zu sehen, da war die Versammlung bereits aufgelöst. Einzelne Trupps durchzogen mit ihren Bannern und Musikcorps die verschiedenen Straßen; die sonst so ruhige Stadt aber zeigte an allen Punkten ein fröhliches Gewimmel und erschallte von buntem Lärm. Die Wirthshäuser groß und klein hielten allenthalben eine reichliche Ernte. Da und dort setzte es auch neben Verwirrungen etwas Streit oder Prügelei ab. Am ärgsten war das Gedränge natürlich auf den Bahnhöfen, wo es galt, die ungeheuren Volksmassen wieder aus der Stadt zu bringen. Da erforderte es seitens der Angestellten nicht wenig Umsicht und Energie, um Zug auf Zug flügge zu machen, die Schaaren zu theilen, Unglück zu verhüten und etwaigen Störungen zuvorzukommen. Bei Abgang eines jeden Zuges von Viertelstunde zu Viertelstunde erfolgte ein Sturmangriff auf alle Wagen, verzweifelter Kampf um die Plätze, unter drohendem Wettern der Männer, Geschrei der Weiber und Kinder, energischem Commando der Bahnbeamten und einem Heidenlärm aller derer, die noch nicht fort konnten: in einzelnen Theilen ein etwas widerwärtiges, im

großen Ganzen ein äußerst komisches Schauspiel. Da verblieb denn schließlich um des lieben Lebens willen der Sieg dem Mechanismus über die unbändige Freiheit. Der Herr der Maschine theilt die Schaaren und sie unterwerfen sich seinem Gebot. Für die Eisenbahn ist das gut; aber ob der Mechanismus eines Eisenbahnsystems das schönste Vorbild und das Ideal des Staates ist, das möchte ich bezweifeln, obwohl sich viele Leute dran gewöhnt haben, den Staat wie so eine Art Eisenbahn aufzufassen, der man sein Billet bezahlt, um dann, ohne weitere Selbstbethätigung, fortschrittlich durch's Leben zu kutschiren.

Zu meiner nicht geringen Verwunderung war ungeachtet des ungeheuren Zudrangs kein einziges Unglück zu registriren; auch wurden keine größern Excesse berichtet. Die Blätter am folgenden Montage vermeldeten, daß 120 Personen mit der Polizei zu schaffen gehabt, aber meistens nur wegen Kleinigkeiten und Dingen, die mit der Demonstration nichts zu thun hatten; es waren nur etwa 40 Personen mehr — wurde angegeben — als die Polizei gewöhnlich jeden Samstag Abend in Sicherheit bringen muß. Mir selbst begegneten während eines anderthalbstündigen Rundganges große, dichtgedrängte Schaaren, an deren volksthümlicher Heiterkeit nicht viel auszusetzen war — und verhältnißmäßig zu der großen Menschenzahl wenige Betrunkene, viel weniger, als ich erwartet hätte. Von der Dämmerung an mag ihre Zahl freilich noch gestiegen sein; denn ruhig wurde es erst um Mitternacht.

Da haben Sie nun Stoff zu einigen social-politischen Betrachtungen. In mir hat diese Art von Volksleben weder schwarze Ahnungen, noch rosige Aussichten hervorgerufen. Es war eigentlich kein Volksfest und keine revolutionäre Bewegung, keine lustige Zunftversammlung und kein drohender Arbeiterklub, keine gewaltig wirksame Erhebung und doch auch kein bedeutungsloses Spectaculum; es hatte von alledem etwas und war eben — eine Demonstration. Es war die große Arbeiterfrage, in Form eines Massenprotests gegen Ausnahmsgesetze zur concreten Darstellung gebracht, in Volksreden vorwiegend ernst auseinandergesetzt, mit dem Prunk eines Festzuges decorirt und theilweise unabsichtlich travestirt, weniger in der Schaustellung der einzelnen Gilden, als in der Bildung und Kraft der Redner und vor Allem in der Zahl der Theilnehmer imponirend. Es war der überall wiederklingende Schrei der Arbeit gegen das sie drückende Kapital, mit den gewöhnlichen Klagepunkten und Argumenten, Wendungen und Forderungen. In Reden, wie Emblemen wurden die drei gewöhnlichen Lösungen ausgedrückt. Die erste,

der gewaltsame Kampf gegen die „Ratten", wagte sich nur vereinzelt in einigen Symbolen zu zeigen; ein einziger Redner lieh ihr das Wort und das Wort wurde in der Kehle erstickt und von der Menge ausgepfiffen. Die zweite, der legale Protest gegen die Arbeitgeber, machte der Hauptsache nach die ganze Demonstration aus — es ist aber eben eine unzureichende, ungenügende Lösung. Die dritte — Ergebung der Arbeit unter die Herrschaft des Kapitals, getraute sich nur bedingungsweise als Trost für etwaiges Mißlingen zu äußern:

„Der Ehrenmann, der frei von all'
Umtrieben und schiefen Sachen,
Wie auch Fortuna wirft den Ball,
Hat immer noch 'was zu lachen!"

Ein schlechter Trost das, der sich nur wenig über die Tröstungen einer Whiskybottle erhebt — in Summa keine Lösung. Ein guter Theil von diesem Galgenhumor, der schließlich zu allen Mißständen lacht, lag in dem komischen Festgepränge des Zuges. Aber es ist eben Galgenhumor. Er mag für den Augenblick mißliebigen Dingen eine heitere Wendung geben, den Verdruß vergessen lassen und im Verein mit dem Massenbewußtsein den Einzelnen über seine Lage hinaus erheben. Aber welche moralische Kraft kann das Alles verleihen, wenn an den Einzelnen wirkliches Leiden, wirkliches Unrecht herantritt, wenn er vereinsamt einem strengen und unbarmherzigen Herrn gegenüber steht, wenn er für kleine Vergehen unverhältnißmäßig hart bestraft wird, wenn in dem rauhen Kampf um's Dasein das Familienleben in Jammer scheitert? Was hilft's, daß der Arbeiter Zeitungen und Romane liest? Daß er als Politiker den Verhandlungen des Parlaments folgen kann? Daß er Reden losläßt und von Parlamentsmitgliedern einen Demonstrationsbrief erhält? Das eigentliche Elend liegt schließlich doch daran, daß Arbeit wie Kapital die Religion vergessen. Wäre der Ehrenmann mit Herz und Seele ein Christ und glaubte er anstatt an einen Fortunaball an die liebevolle Vorsehung Gottes, er würde nicht nur aus allen Ereignissen noch etwas Galgenhumor schöpfen, sondern lebendigen, beseligenden, übernatürlichen Trost, stichhaltig in allem Leiden, und siegreich in jeder Widerwärtigkeit. Würde das Kapital sich nicht mit dem Mammon identificiren, so würde es die Arbeit nicht als ausschließliches Mittel für seine Zwecke auszubeuten suchen, und viele Klagen des Arbeiters würden verstummen.

Wie ganz anders mag Edinburgh ausgesehen haben, als noch Königin Margareta von ihrem Schlosse stieg, um bei den ärmsten ihrer Unter-

thanen als Trösterin und Freundin zu weilen, als noch Zünfte und Gilden ihren Feierschmuck anlegten, um König und Königin, umgeben von Fürsten und Bischöfen, nach Holyrood zu geleiten, als noch die unter sich befreundeten Stände jubelnd in der fröhlichsten Pracht mittelalterlicher Zeit ihrem Souverän entgegenzogen! Da brachte jedes Jahr seinen Feierzug, jedes Fest seine herrlichen Aufzüge und Processionen. Die Zünfte zogen nicht aus, um zu klagen, sondern um ihren wohlverdienten Reichthum zu zeigen. Die Arbeiter waren keine Klasse, die sich grollend dem Übermuth der reicheren Klassen entgegenstellt, sondern zufriedene Mitglieder ihrer jeweiligen Zunft. Da wurde Keiner in's Loch gesteckt, weil er am Charfreitag ein paar Stunden Arbeit verabsäumt. Da hatte man fröhliches Leben am Sonntag und brauchte nicht den Samstag zu feiern, um den Sonntag im besten Fall langweilig, wenn nicht im Katzenjammer, zuzubringen. Da gab es Tage unserer lieben Frau und der Apostel und andrer Heiligen, die den Arbeiter rasten ließen, da gab es viel mehr Volksfeste und Freudentage, die ihm Abspannung gewährten, da gab es viel mehr Kunst und Poesie, Volksthum und Volkshumor, die alle Stände erfreuten, da gab es hundert Klöster und fromme Stiftungen, die sich der Armen annahmen. Man *demonstrirte seinen Glauben* an den menschgewordenen Gott, der 30 Jahre als Arbeiter im Häuschen von Nazareth für unsere Erlösung sich abmühte — und mit dieser *einen* Demonstration war die Arbeiterfrage gelöst.

A. Baumgartner S. J.

Recensionen.

Das innerliche Gebet. Ein Unterrichtsbuch für Priester, Ordensleute und Alle, welche ein innerliches, vollkommenes Leben führen wollen. Von P. **Benedict Tenback,** Priester des Kapuzinerordens. Mainz, Kirchheim, 1876. XVI u. 558 S. Preis: *M.* 4.20.

Spätere Kirchenhistoriker werden als zwei hervorstechende Charakterzüge unserer Zeit in ihre Annalen zu verzeichnen haben den Zusammenbruch aller äußeren irdischen Stützmittel und die Erstarkung des inneren Lebens. Es ist das das Geheimniß des Kreuzes, welches dem Werke Christi zwar immer zu Grunde liegt, aber nicht immer in gleich hellem Glanze sich der Welt

offenbart. In einer der bedeutsamsten Epochen solcher Offenbarung stehen wir jetzt; vor unsern Augen sehen wir in großartigstem Maßstabe das apostolische Wort bewahrheitet: „Das Wort vom Kreuze ist denen, welche zu Grunde gehen, Thorheit; denen aber, welche gerettet werden, d. i. uns, die Kraft Gottes“ (1 Cor. 1, 18). Solche Zeiten lassen nichts unverändert; uns auch nicht. Sicherlich ruht das Auge Gottes mit besonderem Wohlgefallen auf der Gegenwart, insofern jetzt von den Gläubigen in ihren Drangsalen viel mehr gebetet wird, und viel mehr Tugenden, die in die Ewigkeit hineinwachsen, geübt werden, als zu gewöhnlichen Zeiten. Auch manche jener Christen, welche ehedem gänzlich den Dingen der Außerwelt lebten, verspüren einen mächtigen Zug, der sie zur Pflege des innern Lebens hinleitet. An Interesse für das innere Leben fehlt es unter uns weniger, als an Belehrung und Aufklärung darüber.

Unter solchen Verhältnissen halten wir uns für doppelt verpflichtet, unsere Leser auf die obengenannte Schrift aufmerksam zu machen. Aus der Stille des Klosters heraus beschenkt uns ein Jünger des hl. Franziskus mit einer gediegenen Belehrung über die Wurzel des innern Lebens, über das innerliche Gebet nämlich.

Der erste Theil des Büchleins handelt vom Gebet im Allgemeinen. Der Reihe nach bespricht der hochwürdige Verfasser das Wesen, die Erhabenheit, den Zweck, die Wirkungen, die Vorbedingungen, die Vorbereitung, die Hilfsmittel, die Hindernisse des innerlichen Gebetes.

Der zweite Theil beschäftigt sich mit der Art und Weise, wie wir unsere verschiedenen Seelenkräfte zur Erfassung der Wahrheit anzuwenden haben. Man braucht in der That kein gläubiger Christ zu sein, um sich von der Wichtigkeit der Sache zu überzeugen, um die es sich hier handelt. Denker der verschiedensten Richtung erklären es für eine Nothwendigkeit, daß der vernunftbegabte Mensch häufig das Auge seines Geistes von der sinnlichen Außenwelt ab und auf die Wahrheit hinwende. Sogar der verkommenste der deutschen Philosophen (Schopenhauer) weiß uns recht Vieles zu sagen über das „metaphysische Bedürfniß“ des Menschen, d. h. über die Nothwendigkeit, aus der Sinneswelt durch ernstes Nachdenken gleichsam hinaus zu gehen. Als Christen besitzen wir freilich die göttlichen Wahrheiten, d. h. wir glauben sie; aber wir haben sie deßhalb noch nicht in der Mitte unserer Seele. Sie sollen aber unser ganzes Inneres ausfüllen, sollen unsere Gedanken, Wünsche und Begierden bestimmen, sollen uns bei allen unseren Worten und Handlungen lenken. Mit Recht sagt der Verfasser: „Ein Hauptgrund, weßhalb so viele Christen trotz des sorgfältigsten Unterrichtes in der Schule, des Religionsunterrichtes und der Predigt höchst oberflächliche Kenntnisse selbst der nothwendigsten Glaubenswahrheiten besitzen, und wenn auch das gerade nicht, doch so wenig den Inhalt, die Tiefe, die Kraft, die Beseligung dieser göttlichen Lehren erfassen, so fremd in den wichtigsten Angelegenheiten des christlichen Lebens, ihrer Seele, ihrer Bestimmung sich zeigen, so wenig die heilige Kirche in ihrer Göttlichkeit, ihrem Zwecke, ihren Gnadenmitteln, in ihrem Leben und Wirken verstehen, liegt darin, daß die Meisten es bei dem Lernen und Hören

der Wahrheit belassen, und sich nicht die Mühe geben, tiefer in den Inhalt derselben einzudringen. Würden sie darnach streben, den Kern, die innere Schönheit, die Erhabenheit der Glaubenswahrheiten .... durch die Betrachtung zu erfassen, so würde die Wahrheit, dem Samenkorn in der Erde gleich, welches nach kurzer Zeit zu keimen anfängt, in der christlichen Seele wirken, tiefere Erkenntniß und dadurch Heiligung des Lebens hervorbringen" (S. 439). Deßhalb durfte die hl. Theresia wohl die Behauptung wagen: „Ein jeder Christ, welcher mehr als nur ein Namenschrist ist, muß das innerliche Gebet verrichten."

So selbstverständlich es nun auch für den denkenden Christen ist, daß er an jedem Morgen sich durch Betrachtung, d. h. eine kleine Weile aufmerksamen Nachdenkens mit den übersinnlichen, von Gott geoffenbarten Wahrheiten in lebendigen Contakt setze, so mannigfaltig sind die Schwierigkeiten, denen der zur Sinneswelt hingezogene Mensch dabei begegnet. Es bedarf einer geeigneten Methode. „Ohne irgend eine Methode wird, wie die Erfahrung lehrt, die Betrachtung nicht den Zweck erfüllen, weßhalb sie angestellt wird. Bei Vielen bleibt das betrachtende Gebet eine unverstandene Handlung, die sie vornehmen, weil sie angerathen wird, oder ein trockenes kaltes Herumdenken, bei welchem der Verstand nicht klüger wird, das Gemüth nichts fühlt, der Wille nicht bewegt wird. Andere erzielen keinen besonderen Nutzen in Bezug auf wahren Fortschritt in der Tugend, weil sie voll Gefühl in der Betrachtung schnell Feuer und Flammen sind, aber ebenso schnell abgekühlt, nach der Betrachtung wenig mehr wissen, noch weniger ausführen" (S. 355). Der menschliche Geist kann nun einmal nur dann fruchtbar thätig sein, wenn er in einer bestimmten Ordnung verfährt. Der hochwürdige Verfasser führt uns verschiedene Methoden d. i. Verfahrungsweisen, gemäß denen jene menschenwürdigste aller Beschäftigungen gelernt und vorgenommen werden kann, der Reihe nach vor. Zuerst erklärt er uns die Methode, welche der im Ruf der Heiligkeit gestorbene Priester Olier, Stifter des Priesterseminars von Paris, aus den Werken der hl. Ambrosius, Gregor von Nyssa, Augustinus u. s. w. zusammenstellte und nach dem Namen des Patrons des Seminars die „Methode des hl. Sulpitius" benannte. Dieser Methode zufolge trachtet man Gott, den Urquell aller Wahrheit, anzubeten; aus ihm den Gegenstand der Betrachtung zu ergründen. Die beständig unmittelbare Bezugnahme auf Gott und Jesum den Gottmenschen ist dieser Betrachtungsweise eigenthümlich; sie will, daß wir beim Nachdenken über irgend eine Wahrheit stets in unseren Herzen Anbetung, Bewunderung, Lob, Liebe, Dankbarkeit und Freude Gott dem Herrn gegenüber erwecken. Alsdann sollen wir die mit Erkenntniß und Affekten erfaßte Wahrheit auf uns anwenden, um uns mehr mit Gott zu vereinigen. Und endlich sollen wir uns entschließen, der erkannten Wahrheit zu folgen, indem wir bestimmte, auf unseren Zustand passende Vorsätze fassen.

Die Methode des hl. Ignatius unterscheidet sich von der vorhergehenden hauptsächlich dadurch, daß sie die Thätigkeit der einzelnen Seelenvermögen, Gedächtniß, Verstand, Willen mehr getrennt wissen will; namentlich soll, wenn der Verstand nachdenkt, der Affekt zurücktreten und soll der Wille erst dann sich

in den verschiedenen Anmuthungen ergehen, nachdem der Verstand sich die Wahrheit zuerst durch ruhige Überlegung zu eigen gemacht hat.

In der Methode des hl. Petrus von Alcantara tritt die lebhafte Vorstellung und der Affekt wieder mehr in den Vordergrund; Lesung und Bittgebet haben unter den Haupttheilen der Betrachtung ihren Platz.

Der Verfasser bemüht sich, durch viele recht passend gewählte Beispiele die verschiedenen Betrachtungsweisen dem Verständniß der Leser völlig zu erschließen.

Das ganze Büchlein ist von einem warmen, wohlthuenden Geiste der Frömmigkeit durchweht; es bietet demjenigen, der mit Interesse für die Sache die Lektüre beginnt, die Wahrheit in klarer, einfacher, anspruchsloser Darstellung. Der Lehrinhalt ist in jeder Hinsicht correkt und zuverlässig. Der Verfasser ist weit davon entfernt, jenem heuchlerischen oder wenigstens quietistischen Mißbrauch der christlichen Gebetsübung (welche man im gewöhnlichen Leben Betschwesterei nennt) das Wort zu reden. „Eine sonderbare Frömmigkeit wäre doch das, stundenlang der Betrachtung ergeben zu sein, in der Kirche zu beten, die täglichen und häuslichen Arbeiten dagegen außer Acht zu lassen oder nur nebenbei verrichten zu wollen, in Worten und Benehmen einen großen Eifer für das innerliche Gebet und Leben zu zeigen, aber im Umgange mit den Vorgesetzten und Mitmenschen durch Worte, Benehmen, Handlungen an den Tag zu legen, wie unverträglich, ungehorsam, lieblos man ist und bleibt. Für eine große Zahl solcher sogenannten frommen Personen paßt und gilt besser der Rath: betet weniger, aber lebt besser" (S. 199). Sollen wir noch einen Wunsch aussprechen, so ist es der, der geehrte Verfasser möchte noch entschiedener dasjenige, was jeder überzeugungstreue Christ zu erstreben hat, getrennt gehalten haben von jenen Eigenthümlichkeiten, welche wir im Leben vieler Heiligen als außergewöhnliche Gnadenerweisungen Gottes bewundern. Leider findet sich dieser Fehler nicht selten in ascetischen Schriften. Daher denn die Erscheinung, daß manche wohlmeinende Christen, wenn sie bei der Lektüre auf Derartiges stoßen, das Kind mit dem Bade ausschütten, d. h. das Buch bei Seite legen, indem sie sich sagen: Das ist zu hoch für mich, das kann ich nicht. Bei vorliegendem Büchlein ist der Fehler durchaus nicht in dem Maße vorhanden, daß es deßwegen weniger empfehlenswerth wäre. Im Gegentheil begrüßen wir in diesem Unterrichtsbuch des frommen Kapuziner-Paters eine vortreffliche Bereicherung unserer ascetischen Literatur. Indem der hochwürdige Verfasser das Gebet nach allen Seiten hin bespricht, hat er ein treffliches Lehrbuch über das gesammte innere Leben geliefert.

T. P.

Die schönste Tugend und das häßlichste Laster. Dargestellt von Dr. **Johannes Zwerger**, Fürstbischof von Seckau. Graz, Selbstverlag des katholischen Preßvereins, 1876. 8°. XII u. 351 S. Preis: *M.* 2.40.

Der durch seinen apostolischen Eifer rühmlichst bekannte Fürstbischof Dr. Johannes Zwerger von Seckau in Graz (Steiermark) hat, gleich anderen

Bischöfen, seit einer Reihe von Jahren eine Anzahl kleinerer Schriften herausgegeben, in welchen er seine Diöcesanen nicht bloß über die brennenden Fragen der Gegenwart, sondern auch über andere, das christliche Leben überhaupt betreffende Punkte belehrt[1]. In denselben wendete er sich aber nicht vorzugsweise an die Gebildeten, sondern zunächst an die Masse des Volkes, und natürlich gerade jenes Volkes, das seiner Hirtensorgfalt unterstellt ist, des Volkes in Steiermark. Es mochte ihn dabei wohl die, wie uns scheint, billige Rücksicht leiten, daß Gebildete, denen es um Aufklärung in religiösen Fragen zu thun ist, auf die Sache und nicht auf die Form sehen werden, das Volk aber nur versteht, was aus dem wissenschaftlichen Denken sozusagen in's Volksthümliche übersetzt wird; und wir haben schon oft bedauert, daß es nicht viele katholische Schriftsteller gibt, welche diese Kunst verstehen. Dem hochwürdigsten Verfasser oben genannter Schrift ist sie aber in vorzüglichem Grade eigen. Er weiß so recht auf den Standpunkt des Volkes sich zu stellen, und in seiner Sprache, gleichsam aus ihm selbst heraus, zu reden. Sehr schwierige Gegenstände, z. B. die Lehre von der Gnade, von der übernatürlichen Bestimmung des Menschen, deren Bedeutung für das Leben ꝛc. finden ihre Behandlung, und werden in volksthümlicher Weise klar gemacht. Gleichnisse, Beispiele, präcise Definitionen und eine scharf logische Ordnung bringen Alles auch dem beschränktesten Verständnisse nahe, und wecken zugleich das Interesse des Lesers. Was besonders wohlthuend wirkt und auch Gebildete ansprechen muß, ist die gesunde Theologie, auf welcher der hochwürdigste Verfasser seine Aufstellungen baut. Überall ist es das Dogma, von dem er ausgeht, das erklärt, dessen praktische Folge gezeigt wird; vages und langweiliges Moralisiren bleibt ferne. Immer ist es Christus, von dem Alles ausgeht, auf welchen Alles zurückführt. Dessenungeachtet wird man durch keine Trivialitäten beleidigt, obgleich sie der Zweck des Verfassers entschuldigen könnte. Es ist überall der Bischof, der den Kleinen das Brod bricht, aber dem Bischofe nirgend etwas vergibt. Wir möchten in der That wünschen, daß die genannten Schriften auch unter den Katholiken Deutschlands Verbreitung finden. Namentlich gilt das von der neuesten Schrift des hochwürdigsten Herrn, die wir hiermit zur Anzeige bringen.

Wenn man, wie Ärzte, — falls sie nicht etwa Reclame „für die gesunde Sinnlichkeit" machen — Beichtväter, Seelsorger, Erzieher, Gelegenheit hat, in die ekelhaften Kloaken zu blicken, in welchen schließlich die ganze Generation zu versinken droht, muß man die Blindheit einer Zeit beweinen, die mit Turnerei und sanitätspolizeilichen Utopien den Körper und mit schulgesetzlichem

---

[1] So „Was lehrt das allgemeine vaticanische Concilium über die Unfehlbarkeit des Papstes?" Dritte Auflage. Graz 1871. „Die Volksschule in ihren Beziehungen zu Familie, Kirche und Staat." Wien, Sartori, 1871. „Gefahr, Pflicht und Hoffnungen der Katholiken in der Gegenwart." Graz 1871. „Die Reise in die Ewigkeit." Ebendas. 1872. „Die gegenwärtige Empörung der Welt gegen Gott, und unser Verhalten dabei." Ebendas. 1873. „Die confessionellen Gesetzentwürfe u. s. w." Ebendas. 1874. „Die Schätze des römisch-katholischen Christen." Ebendas. 1874. „Ablaß und Jubiläum." 1875.

Doctrinarismus den Geist der Menschen cultiviren will, nebenbei jedoch Alles thut, um die schändlichsten Laster zu pflegen. Da werden die Cubikfuße commandirt, die einem Zögling am Schreibpult und zur Schlafstelle zur Verfügung stehen müssen, damit ja die Gesundheit nicht Schaden nehme, zugleich aber Schaaren armer verwahrloster Kinder dem Laster entgegen getrieben, damit sie nicht etwa von einer barmherzigen Schwester christliche Eindrücke empfangen. Da eifern heuchlerische Pharisäer, die innen selbst voll Moder und Fäulniß sind, mit frommem Augenverdrehen gegen die laxe Moral der Jesuiten, beklatschen aber die Lascivitäten auf unsern Theatern, in Schaubuden, in der Presse, plaidiren für Civilehe und Schlimmeres! Erziehet wieder ein keusches Geschlecht, und ihr werdet gesunde, kräftige junge Leute und menschenwürdige Ehen haben, vor Allem aber den gesunden Menschenverstand, den Sinn für Wahrheit, Recht und Pflicht, das Gewissen wieder zu Ehren bringen. Ein Menschenkenner darf wahrhaft nur die Verblendung in's Auge fassen, mit der Völker und Regierungen geschlagen sind, und die Präcipitanz im Denken und Handeln, mit der man an der Auflösung aller socialen Ordnung arbeitet; und er wäre im Stande, manchem Culturkämpfer seine ganze Generalbeicht herzusagen. Und vollends die blinde Wuth gegen das Christenthum und Alles, was der „Humanität" genannten Rohheit und Gemeinheit widerspricht! — Der Sohn der Jungfrau verträgt sich eben nicht mit den Dienern des Bacchus und der Venus! Geistesblindheit, Unbesonnenheit, Überstürzung, Wankelmuth, Eigenliebe, Haß Gottes, Widerwillen gegen eine Fortdauer nach dem Tode hat schon der hl. Gregor als nothwendige Folge des „häßlichsten Lasters" bezeichnet. Diesem nun tritt der hochwürdigste Fürstbischof von Seckau im angeführten Buche entgegen.

Es enthält drei Theile. Im ersten stellt er den Vorzügen der Keuschheit die Häßlichkeit des entgegengesetzten Lasters entgegen; im zweiten werden die Gefahren jener Tugend, und die Mittel, dieselben unschädlich zu machen, gewürdigt; im dritten die vom Laster Ergriffenen zur Umkehr eingeladen; — Alles in der dem hohen Verfasser eigenen, volksthümlichen Weise.

So eingehend und praktisch aber auch der hochwürdigste Herr seinen Gegenstand behandelt, würde man doch vergeblich eine anstößige Casuistik suchen, deren sich selbst mitunter Prediger schuldig machen, weil er eben nur die Grundsätze des Christenthums entwickelt und ihre Anwendung dem Leser überläßt, so daß die Unschuld nicht geärgert, die Schuld aber nicht bloß belehrt, sondern auch erschüttert wird.

Besonderer Anerkennung scheint uns der milde, wahrhaft apostolische Ton würdig zu sein, welcher das Ganze durchweht. Rigoristisches Poltern, das so häufig das zerknickte Rohr vollends zerbricht, ist sorgfältig ferne gehalten. Muth und Vertrauen, wie sie diesen Unglücklichen vorzüglich nöthig sind, werden überall eingeflößt, und sollte die Krankheit sich auch bereits zu vollständiger Willenlosigkeit gesteigert zu haben scheinen.

Deßhalb möchten wir das Buch auch unter dem katholischen Volke Deutschlands verbreitet wissen. Da sind ja gegenwärtig nicht bloß die Missionen verwehrt, sondern sogar die ordentliche Seelsorge vielfach behindert. In

dieser Schrift aber finden sich nebenher auch die Hauptgegenstände, die bei Missionen besprochen werden, erörtert, wie z. B. das Übel der Sünde, die nächste Gelegenheit, Unmäßigkeit, Ärgerniß, die Standespflichten, der Empfang der heiligen Sacramente u. s. w. Es kann also dienen, die Erinnerung an die einstigen Missionen aufzufrischen, und selbst die etwa mangelnde Predigt zu ersetzen. Vorzüglich möchten wir es Predigern, Beichtvätern, selbst Eltern und Erziehern empfehlen, weil sie darin nicht bloß geeignete Rathschläge finden werden, was sie dieser Pest gegenüber zu thun haben, sondern auch, wie, mit welcher Klugheit und Vorsicht dabei muß zu Werke gegangen werden.

Wir schließen unseren Bericht mit den Worten des Verfassers in der Vorrede: „Wenn man die Gläubigen ausführlich belehrt, eindringlich mahnt, und ihnen genau zeigt, was sie thun und was sie meiden sollen, und wie sie die dazu erforderliche Gnadenstärke und Willenstreue gewinnen können, so wird das durch Gottes gnadenvolle Mithilfe vielen Nutzen bringen: viele unschuldigen Seelen werden sich in der Tugend befestigen und die Sünde ferne halten, viele Sünder werden einen Abscheu vor dem Laster fassen und sich bekehren, viele Bekehrte werden den drohenden Rückfall vermeiden und in der Tugend beharren. Das ist meine Hoffnung zu den Gläubigen und mein demüthigstes Gebet zum Herrn! Das gebe Gott."

E. R.

Ein neufranzösisches Drama: La fille de Roland. Drame en 4 actes en vers, par le vicomte *Henri de Bornier*. Représenté sur le Théâtre français le 15 février 1875. 15e édition. Paris 1876.

Fünfzehn Auflagen in einem einzigen Jahre — in der That das durchschlagendste Zeugniß für die Vollendung eines literarischen Productes in unserem Zeitalter des fait-accompli. Und doch hat uns dieser ungeahnte Erfolg weniger in Erstaunen gesetzt, als der unbestreitbare innere Werth dieses in jeder Hinsicht merkwürdigen Schauspieles.

Ein gutes Drama hat immer seinen hohen künstlerischen Werth und verdient als vollendetster Ausdruck der höchsten Kunstform die liebevolle Aufmerksamkeit eines jeden Gebildeten. Es kann aber geschehen, daß durch verschiedene Umstände dieser innere Werth vergrößert, erweitert und sozusagen zur Höhe einer literarhistorischen Thatsache erhoben wird. In der Kunstgeschichte der Völker sehen wir nicht selten, wie ein einzelnes Werk zum förmlichen Wendepunkt, zu einem unantastbaren Symbolum einer neuen Epoche wird. So sah es Deutschland, als der junge Goethe mit seinem „Götz von Berlichingen" in die hölzerne, abgewässerte Theaterwirthschaft hineinstürmte und, mit eiserner Faust den conventionellen faden Küchenzettel mißverstandener Classicität zerreißend, wieder einen Blick in die gestaltenreiche Geschichte des eigenen Landes eröffnete. Leider waren mit dem reinen Golderz viel glitzernde Schlacken heraufbefördert, und wurde der neuen Kunstrichtung durch beigemischte falsche Tendenzen ein höchst gefährlicher Krankheitskeim eingeimpft. In Frankreich gab im Jahre 1830 Victor Hugo durch seinen „Hernani" der

gealterten Classik den Todesstoß und eröffnete der französischen Romantik den Zugang zur Bühne und zur Akademie. Von „Hernani" datirt eigentlich die öffentliche Herrschaft der neuen Kunstrichtung. Wäre das Haupt dieser neuen Schule seinen ersten Principien treu geblieben, so hätte man sich dieses Sieges nur freuen können und Hoffnung geschöpft, die geistig so reich angelegte Nation würde endlich zu einer christlich-nationalen Literatur vordringen. Hatte Hugo nicht selbst in der Einleitung zu seinen Oden gesagt: „Die Geschichte der Menschen bietet nur insoferne eine wahre Poesie, als man sie von der Höhe monarchischer Ideen und religiöser Principien betrachtet?" Und einige Zeilen später drückt er sich noch bestimmter aus, wenn er sagt: „Der Dichter bedenke doch immer, was seine Vorgänger nur allzu sehr vergessen haben, daß auch er ein Vaterland und eine Religion hat." Aber Hugo war kein Charakter, mithin kein Genie, und die französische Romantik war nur eine demagogische Revolution auf geistigem Gebiete, die, wie jede andere Revolution, das ganze Haus anzündete, bloß um sich eine Kastanie zu rösten. Die ursprüngliche Theorie war richtig; „die Revolution in allen Künsten," sagt Hugo treffend, „ist nur eine allgemeine Rückkehr zu der Natur und Wahrheit, sie ist die Ausrottung des falschen Geschmackes, der seit nahezu dreihundert Jahren die besten Köpfe dadurch verdorben hat, daß er die Realität unaufhörlich durch conventionelle Willkür ersetzte. Das neue Zeitalter hat den classischen Lappen, den philosophischen Fetzen und das mythologische Flittergold unbarmherzig abgestreift." Diese Theorie jedoch war, wie man sieht, bloß negativ, zur Kunst aber gehört ein positives Schaffen. Die regelrecht zugestutzten, mathematisch beschnittenen Taxushecken der classischen Renaissance waren bald ausgerissen, aber damit noch kein neuer Garten geschaffen. Besonders zeigte sich dieser Mangel im Drama. Was die Neuromantik Frankreichs an Stelle der wahrhaft künstlerischen Schöpfungen eines Corneille oder Racine setzen wollte, schien selbst den mindest Wählerischen etwas gar zu abgeschmackt. Die Werke der Romantiker wurden somit die größten Hindernisse, ihrem Systeme Eingang bei den Verständigen zu verschaffen, und es geschah mit Recht, daß in Frankreich das Wort Romantik zum geraden Gegentheil dessen wurde, was wir in Deutschland damit bezeichnen wollen. Romantik will in Frankreich soviel als Liberalismus oder noch besser Ausgelassenheit sagen, und haben die Romantiker bis jetzt in der That ihr Möglichstes geleistet, diese Meinung zu bestätigen. Trotz der vielen wahrhaft begabten Talente brachte die neue Schule kein einziges wahrhaft schönes und großes Werk zu Stande, mit dem sie vor die Nation hätte treten dürfen und sagen: „Nimm meine Kunsttheorie an, denn durch sie habe ich dieses Werk geschaffen."

Was aber der Schule direct nicht gegeben war, sollte sie indirect bewirken. Es dürfte, besonders in Frankreich, schwer halten, mit dem Classicismus ganz zu brechen, da auf ihm die Erziehung und Bildung der Nation beruht, und somit durfte auch die literarische Restauration nicht ganz von ihm abweichen. Da andererseits die neuen Ideen sich schon in weiten Kreisen Bahn gebrochen und manches gegründete Vorurtheil gegen die classische Re-

naissance und ihre Unantastbarkeit hervorgerufen hatten, so mußte sich allmählich jedem Denkenden die Literaturfrage folgendermaßen gestalten: „Ist eine annehmbare, künstlerisch berechtigte Fusion der beiden feindlichen Schulen möglich, und eventuell wie ist eine solche herzustellen?"

Die Wahrheit liegt gewöhnlich in der Mitte, aber man sucht sie leider dort niemals während der Hitze des Kampfes. So mußte auch in Frankreich der wilde Streit der Romantiker erst etwas ausgetobt haben, bevor er seine wirklich entscheidende Wirkung üben konnte. Heinrich von Bornier war es vorbehalten, so scheint es fast, die wahre und reine Mischung der feindlichen Elemente zu finden, und aus der kunstvollen Verschmelzung beider ein Werk zu schaffen, das alle Parteien mit gleicher Freude begrüßt haben. Kaum je hat sich auf dem französischen Theater und beim französischen Publikum ein sittenreines, hochedles Schauspiel einer so allgemeinen Sympathie zu erfreuen gehabt, wie die „Tochter Rolands". Es däucht uns daher nicht mit Unrecht, daß in diesem Stücke eine wirklich nationale, populäre Saite angeschlagen worden, daß in dieser Behandlungsweise eines Stoffes ein allgemeines Kunstbedürfniß der Nation befriedigt wurde und daher mit diesem Drama eine neue Literaturepoche beginnen könnte, wenn berufene Talente auf dem angedeuteten Wege voranschreiten wollten. Ob man in Frankreich selbst das Stück unter diesem Gesichtspunkte betrachtet hat, ist zweifelhaft; die Kritiker der „Revue des Deux-Mondes" wenigstens scheinen keine Ahnung davon zu haben. Da jedoch für Deutschland die Frage nicht weniger interessant und einflußreich ist, wollten wir, wenn auch etwas verspätet, ausführlicher darauf zurückkommen. Ein ernstes Studium des genannten Schauspieles bietet mehr als einen höchst bedeutenden Wink für jeden Dramatiker, der es heilig mit der Kunst meint.

Auf den ersten Blick schon überzeugt sich der Leser, daß er es mit keinem Boileau-gläubigen Dichter zu thun hat — die „Tochter Rolands" verspricht nur vier Acte. Bezüglich der Einheit des Ortes ist auch ein freieres Verfahren angewandt; die zwei ersten Acte spielen in Sachsen, die beiden letzten in Aachen. Der Zeit ist das vernünftige Maß zugetheilt, welches die Handlung ohne Unwahrscheinlichkeit zu erheischen scheint. Nachdem sich aber der Dichter auf diese Weise sein Recht über den classischen Boileau-Code verschafft, vermeidet er es ebenso sorgfältig, in die Excentricitäten der emancipirten Romantiker zu verfallen. Während des Actes wechselt er niemals die Scenerie, da er seine Momente so gut zu wählen gewußt hat, daß der Zuschauer selten durch zu viel Erzählungen von der Handlung abgezogen wird. Das eben war die Kunst der großen Alten, und hierin müssen sie immer unser Muster und Vorbild bleiben. Wenn der gute Geschmack auch mit Recht gegen den Kunst-Jansenismus der drei Einheiten protestirt, so muß er andererseits dagegen Verwahr einlegen, daß die neueren Dramatiker mit der Theaterdecoration umspringen, als wäre sie ein Bilderbuch, das uns im Handumdrehen aus den Urwäldern Amerika's in den Salon einer europäischen Hauptstadt hinüber zaubert. Zu viel Zwang erstickt die Kunst, zu große Freiheit tödtet sie.

Das Personenverzeichniß des Stückes führt uns ebenso wieder der classischen Einfachheit näher, da es im Ganzen nur zwölf Rollen anführt. Und trotz dieser geringen Zahl hat es der Dichter verstanden, uns in die heldenhafte Zeit des großen Karl mit ihren Charakteren, Sitten und Thaten einzuführen. Jede der handelnden Personen schwebt sozusagen in ihrem eigenen Sagennimbus und vermittelt uns auf diese Weise jenes eigenthümliche Gemisch von Legende und Wirklichkeit, das die Zeit um den Hof und das Leben des großen Kaisers wie einen Schleier gewoben hat. Eben dieses sagenhaften Charakters wegen durfte der Dichter schon freier mit den einzelnen Persönlichkeiten schalten, ohne sich sklavisch an die streng geschichtlichen Daten zu halten. Eigentlich beruht das ganze Stück auf einem historisch unhaltbaren Grunde, da der Auctor von der gewöhnlichen Annahme abgeht und voraussetzt, der Verräther Ganelon sei nicht auf dem Schlachtfelde von Roncevaux geblieben, sondern durch Hilfe eines Mönches gerettet worden. Doch dieß führt uns schon in das eigentliche Gewebe des Drama's ein, dessen Gang wir in gedrängter Kürze hier wiedergeben wollen.

Auf der altsächsischen Grenze steht am Ufer des Rheines als Markwarte das Schloß Montblois. Graf Amaury, der Schloßherr, wird eben von einer Reise zurückerwartet. Der Mönch Radbert und Theobald, der Page, unterhalten sich im großen Saale über das neue Spiel, welches Wibold von Cambrai für den Kaiser erfunden hat. Draußen auf der Straße wird nach einiger Zeit das Gefolge des Grafen sichtbar, und Theobald, welcher den Mönch um die beständige Traurigkeit seines Herrn gefragt hatte, hat gerade noch Zeit, die Würfel einmal zu werfen und als Antwort des Spielbrettes die Worte zu lesen: „Du sollst deinen Meister nicht richten." Nichtsdestoweniger gesteht sich der greise Radbert:

„Notre âme en vain se voile et se retire,
Le regard d'un enfant saura toujours y lire."

Graf Amaury tritt nun ein, begrüßt den Mönch und sucht ängstlich mit den Augen nach seinem Sohne. Radbert beruhigt den Vater, indem er ihn versichert, Gerald sei auf eine gefahrlose Jagd gegen einen Auerochsen gezogen. Die Diener ziehen sich zurück, und Graf Amaury erklärt Radbert, warum er wiederum so besorgt sei:

„. . . Pardonnez-moi, Radbert, . . .
J'ai déjà tant souffert, et souffert par ma faute,
Que j'attends chaque jour le malheur comme un hôte" . . .

Radbert sucht den Grafen zu trösten, und wir erfahren in dem folgenden höchst pathetischen Dialog das furchtbare Vergehen Amaury's, seine lange Sühne und das Ergebniß seiner zweimonatlichen Reise nach dem alten Schlachtfelde von Roncevaux. Amaury ist kein Anderer als Ganelon selbst, der Verräther Rolands, und Radbert, der Mönch, hat ihn zuerst vom leiblichen Tode gerettet, um ihn darauf zu christlichen Bußgesinnungen und zur Sühne seines Frevels zu bringen. Dank dem allgemeinen Gerüchte, daß Ganelon auf dem Schlachtfelde geblieben, ist es Amaury möglich geworden, unbekannt

und verdachtlos seinen einzigen Sohn Gerald in der Waldabgeschiedenheit von Montblois zu erziehen. Ganelon hatte bekanntlich die Wittwe Milons, die Mutter Rolands, geheirathet; Gerald aber weiß weder um das Geschlecht seiner Mutter, noch um das Verbrechen seines Vaters, und ist von diesem in den edelsten Gesinnungen, in der größten Bewunderung Rolands und des großen Kaisers erzogen worden. Amaury fürchtet vor Allem, Gerald möge doch endlich durch irgend einen Umstand zur Kenntniß des furchtbaren Geheimnisses kommen; das wäre für den armen Vater die schwerste Buße, wenn der Sohn in seiner Unschuld und mit gerechter Entrüstung vor ihn hintreten und fragen würde:

„ . . Ma mère
Fût celle de Roland, qu'as tu fait de mon frère?“ — —

Hörnerklang unterbricht die Unterhaltung; Radbert schaut hinaus und kündigt Geralds Kommen. Statt des Auerochsen führt dieser aber eine fremde Jungfrau und einen gefangenen Sachsen auf das väterliche Schloß. Die Jungfrau kam von Fritzlar, wohin sie nach dem damaligen Brauch unter starker Bedeckung gewallfahrtet. Im Walde war ihre Schaar von den wilden Sachsen überfallen, und das Mädchen selbst in die Gewalt eines heidnischen Kriegers gerathen. Im Augenblicke der höchsten Gefahr war aber durch die wilde Waldung der Ruf: „Montjoie!“ erschollen, und Gerald mit seinen Jägern hatte die Sachsen überrumpelt und die Jungfrau befreit. Einer der Feinde, der sächsische Häuptling, war dabei gefangen worden und soll nun gleich vom Grafen Amaury sein Urtheil erfahren. Die Jungfrau bittet für ihn, aber Gerechtigkeit muß werden. Diese Verhandlung ist im besten Replikenstil abgefaßt:

Amaury:
Dein Name, Heide?
Sachse:
Ragenhardt.
Amaury:
Dein Alter?
Ragenhardt:
Das Alter der Sklavenketten meines Landes — dreißig Jahre.
Amaury:
Deine Eltern?
Ragenhardt:
Mein Onkel war Witikind.
Amaury:
Dein Vater?
Ragenhardt:
Er war König, als euer Karl kam . . .
Ich sah, wie Franken ihn erschlugen ohn' Erbarmen —
Ich war noch jung damals — aber vergessen hab' ich nichts.
Amaury:
. . . Du verdienst den Tod.

Ragenhardt:
Wie sollt' ich das nicht wissen?
Ich zog zum Morden aus — nun denn, so mordet mich.

Auf Bertha's Bitten wird dem Sachsen dennoch Freiheit und Leben geschenkt, wenn er im Frankenland bleiben und Christ werden will. Er nimmt nach einigem Bedenken an, und seine Bande werden gelöst. Zum Danke dafür gibt er Bertha den Rath, nicht gleich das Schloß zu verlassen, sondern ihre Heimreise aufzuschieben, bis die erste Wuth der besiegten Stammgenossen verraucht und der Verlust ihres Häuptlings etwas vergessen sei. Durch diesen Rath meint der Sachse die Frankenjungfrau retten zu können, ohne die Seinigen zu verrathen, fügt aber gleich das bittere und drohende Wort bei:

„Madame — et maintenant je suis *quitte* envers vous!"

Bertha bittet auf diesen Rath hin den Grafen Amaury um einige Tage Gastfreundschaft, und um zu zeigen, daß sie derselben nicht unwürdig ist, will sie ihren Namen nennen, „bei dessen bloßem Klange Graf Amaury als ein echter und treuer Frankenritter vor Freude und Ehrfurcht beben werde". —

„Je suis,
Nièce de Charlemagne, orpheline depuis
Le jour de Roncevaux; on appelait ma mère
La belle Aude; le duc Roland était mon père."

Vater und Sohn wiederholen in der entgegengesetztesten Stimmung Rolands Namen — und fast hätte Graf Amaury in der ersten Übereilung ein verdächtiges Wort entgleiten lassen, aber Radbert ist da, um ihn noch rechtzeitig zu ermahnen. Geralds Eifer steigert sich, nun er den Namen der Schutzbefohlenen kennt, und es klingt höchst tragisch, wenn er im Übermaß der Freude ausruft:

„Nous saurons la défendre, et dans notre famille . . .
Elle ne trouvera jamais de Ganelon."

Gegen einen etwaigen Überfall des Schlosses durch die Sachsen werden sodann Posten ausgestellt und alle Knechte bewaffnet. Amaury's Stimme kündet den Wachen ihr Losungswort, und von Thurm zu Thurm schallt es dann in die stille Nacht hinein:

„Dieu nous garde: veillez!"

Gerald eröffnet den zweiten Act mit einem Monologe, aus dem wir erfahren, daß er Bertha liebt und an den Hof des Kaisers ziehen möchte, um durch seine kriegerischen Thaten Karls Gunst und die Hand Bertha's zu erlangen. Er fürchtet, seinem Vater diesen Plan mitzutheilen, entschließt sich aber dennoch dazu, weil es ihm unrecht däucht, vor seinem Vater ein solches Geheimniß zu bewahren. Amaury erschrickt bei dieser Mittheilung, und nach einem heftigen Kampfe, dessen wahren Grund der Sohn natürlich nicht ahnt, schwört Gerald, Bertha, die von Allem nichts weiß, nicht nach Aachen begleiten zu wollen. Die Unterredung wird durch Radbert unterbrochen, welcher

dem Grafen die Ankunft des fürstlichen Geleites ankündigt, das Bertha zu ihrem Oheim zurückführen soll. Radbert hat die Fahne des Herzogs Nayme erkannt, welche dem Häuflein voranweht. Dieser Name flößt Amaury einen neuen Schrecken ein und er sucht einen Vorwand, seinen Sohn zu entfernen. Kaum sind die beiden Alten allein, so erklärt Amaury dem Mönch seine neue Furcht. Wenn der Herzog Nayme ihn als Ganelon wieder erkennen sollte? — Radbert beruhigt ihn wie immer, denn wer sollte auch nur an die Möglichkeit denken, hier einen Menschen wieder zu finden, von dessen Tod alle Welt überzeugt ist?

Nayme tritt wirklich bald in den großen Schloßsaal und unterhält sich freundlich im Eintreten mit Gerald. Nach der ersten Begrüßung wendet sich der Herzog an Amaury: „Herr Graf, wie mag's nur geschehen, daß Ihre Züge mir unbekannt sind und sie doch unverhohlen einen ergrauten Krieger verrathen?" Amaury erzählt, wie er als Knappe des Grafen Amaury gedient, und da er diesen in einer Lebensgefahr gerettet, von ihm den Namen und die Würde geerbt habe. Der Herzog nimmt diese Antwort verdachtlos hin und lobt dem Grafen die Tapferkeit, welche Gerald bei der Befreiung Bertha's bewiesen habe. Und wie Nayme bei dieser Gelegenheit den Sohn Amaury's etwas genauer anschaut, glaubt er sich der Gesichtszüge des Jünglings erinnern zu können, und meint endlich, so habe wohl Roland ausgesehen, als er in Geralds Alter stand. Amaury sucht dieser peinlichen Lage ein Ende zu machen, indem er den Herzog und sein Gefolge zum Mahle einladet, das eben von den Sklaven aufgetragen wird. Nayme und Amaury brechen dann ein Stück Brod und thun einen Schluck aus demselben Goldpokal zum Zeichen der Freundschaft. Nayme und Ganelon! — Während des Mahles muß Gerald auf allgemeines Verlangen ein Lied singen, und er wählt zu seinem Vorwurf das Geschick der beiden Schwerter Joyeuse und Durandal. Beide haben sie die großen Schlachten mitgeschlagen, Joyeuse in der Hand des Kaisers, Durandal vom braven Roland geschwungen. Aber während Joyeuse geehrt und geliebt im Kaiserpalaste ruht, fiel Durandal auf dem Felde von Roncevaux in die Gewalt des Feindes. Und noch immer ist diese Ehrenwehre eine Gefangene der Heiden, betrauert und beweint von ganz Frankreich. — Nach dem Liede wird auf Karls und Rolands Gesundheit getrunken, nur der Sachse Ragenhardt, der auch beim Mahle zugegen, will nicht einstimmen, er erhebt seinen Pokal und in düsterem Ernste trinkt er auf „Witikinds, der Sachsen und der Besiegten Wohl". Gerald wirft ihm diese Handlungsweise vor, dem Herzog Nayme mißfällt sie jedoch nicht so sehr, und er entschuldigt des Fremden Trotz ob seines Muthes. Da nimmt der Sachse die Freiheit und sagt unter anderen harten Dingen, welche die Franken vor einem übergroßen Stolz bewahren sollten, auch dieses Wort:

„Vous avez eu Roland — mais aussi Ganelon!"

Da erhebt sich zornerfüllt Herzog Nayme: „Schweig', Sachse! Laß diesen schmachvollen Namen! . . . Ganelon! Ha! erheben wir Alle die Hand, um

ihn allzusammen einstimmig zu verfluchen. Im tiefsten Abgrund der Hölle soll er heute unsern Fluch auf sich lasten fühlen!"

Alle, mit Ausnahme Radberts und Amaury's, leisten der Aufforderung Nayme's Gehör, da tritt eben Bertha in den Saal und Nayme wendet sich an sie mit den Worten:

Venez, Berthe, venez, c'est à vous la première
De maudire . . .

Berthe:

Qui donc?

Nayme:

Le nom de Ganelon.

Berthe:

Ah, duc, Dieu m'est témoin,
Qu'aujourd'hui de ce nom ma pensée était loin.
Charlemagne souvent me dit ceci: „Pardonne
A tous nos ennemis, comme Dieu te l'ordonne,
Sarazins, Grecs, Normands, Lombards, Aragonnais —
Didier, Lupus, Hunald; — à Ganelon, jamais!"
Qu'avec la mienne donc votre voix retentisse
Pour maudire ce nom. C'est justice!

Gérald:

Oui, justice
Et j'élève la main pour maudire aussi, moi,
Ce nom infâme . . .

Amaury (à part):

Ciel!

Diese furchtbare Scene unterbricht nun der Mönch Radbert, indem er im Namen der Religion diesen Act verbietet. Der Herzog gibt nach, aber, meint er, er fühle es immer wie einen Gewissensbiß, so oft er nur Ganelons Namen höre; denn er selbst habe dem Verräther einmal das Leben gerettet. Aus der nun folgenden Erzählung geht hervor, daß es Nayme war, der den Vater Ragenhardts erschlagen, als dieser eben im Begriffe stand, Ganelon zu tödten. Der Sachse, welcher mit der größten Spannung den Worten Nayme's gefolgt ist und die Aufregung Amaury's scharf beobachtet hat, gibt sich schließlich dem Herzog als Sohn des erschlagenen Königs Morglan zu erkennen; zu Amaury gewendet aber fragt er kurz, ob er jetzt frei sei, da er ja nach dem Gesetze sich zum Christenthum bekehrt habe. Amaury bejaht ihm dieses, aber ruft ihm zugleich das andere Gesetz in's Gedächtniß, nach welchem er nicht mehr nach Sachsen zurückkehren dürfe. „O, gewiß nicht," erwiedert der Sachse, „gewiß nicht, ich muß noch lange Zeit in Franken bleiben!" Amaury fühlt sich im Innersten beängstigt durch das eigenthümliche Wesen und Reden des Fremden: er fragt ihn, welchen Plan er denn habe, so lange in Franken zu bleiben? — „Das wird man später wissen. Gott befohlen, Graf Amaury!" Und im Abgehen wiederholt er dann noch einmal das Wort: „Ja, ja, er ist's, so ganz derselbe Blick von damals." — Es folgen nun die Abschiedsscenen. Treu dem gegebenen Versprechen, weigert sich Ge-

rald, der Einladung Nayme's Folge zu leisten und mit ihm und Bertha an den Hof zu ziehen. Bertha erklärt endlich dem jungen Gerald ihre Liebe, aber Amaury kommt hinzu und sucht mit aller Gewalt den beiden Liebenden ihre Zukunftspläne zu entrathen. Bertha weiß leider auf jeden Einwurf Amaury's zu antworten, und man kommt schließlich dahin überein, daß Gerald nicht gleich mit nach Aachen gehen, sondern zuerst nach dem Vorbild der alten Paladine sich durch Kriegsthaten einen Namen schaffen und dann bei Karl dem Großen um Bertha's Hand werben solle. Amaury muß auf diesen Vorschlag eingehen und so scheidet die Tochter Rolands vom Schlosse Ganelons. Höchst tragisch ist der Schlußvers dieses Actes. Bertha verlangt von Amaury

„l'hommage du seigneur et le baiser du père".

Amaury weigert sich freilich, aber Bertha besteht darauf, und während ihr nun der Graf zitternd einen Kuß auf die Stirne drückt, sagt er sich:

„Et peut-être Roland nous regarde là-haut!"

Der erste Aufzug des dritten Actes führt uns in den großen Waffensaal des Kaiserpalastes zu Aachen. Junge Edelherren üben sich in der Fechtkunst unter Leitung des alten Richard, des früheren Knappen Rolands. Wenn seit einiger Zeit der Eifer der Jugend im edlen Waffenhandwerk gewachsen ist, so hat das einen guten, aber sehr traurigen Grund.

„. . . voilà trente jours . . .
Un Sarazin, suivi d'une nombreuse escorte,
Charlemagne étant là, parut à cette porte.
„Sire empereur, dit-il, je pris, étant enfant,
Le jour de Roncevaux, sous le corps de Roland,
Durandal son épée, et je viens vous la rendre,
Mais je ne la rendrai qu'à celui qui pourra la prendre!"

Und seitdem hat nun jeden Tag unter des Kaisers Augen im Hofe ein Zweikampf stattgefunden, aber immer hat der Sarazene gesiegt . . .

„Et bientôt l'on verra peut-être l'infidèle
Remportant Durandal quitter Aix-la-Chapelle!"

Die Stunde des heutigen Zweikampfes naht bereits. Auf Bertha gestützt tritt der greise Kaiser in den Saal. Die Stimmung des Helden ist trübe, die Schmach der fränkischen Ehre geht ihm tief zu Herzen. Er fühlt sich sterben — und sterben, meint er, sei sich selbst erkennen. Die Welt nenne ihn freilich den Gerechten, den Großen, welchen Namen aber Gott ihm geben werde, darauf komme es einzig an. Was ihm das Sterben noch schwerer mache, sei die unsichere Zukunft seines Reiches, —

„Quand on m'aura couché sous le funèbre dôme,
L'empire sera-t-il ou colosse ou fantôme,
Ma race vivra-t-elle un siècle seulement!? —"

Daß die alte Heldensaat der Paladine verweht ist, beweist nur zu sehr der schlimme Ausgang so vieler Waffengänge mit dem Sarazenen. Freilich

ein kleiner Hoffnungsfunken bleibt dem Kaiser noch immer, und Bertha sucht ihn mit aller Gewalt einer Doppelliebe anzufachen. Schon seit zwei Monaten hat Karl an den Grafen Amaury geschickt, auf daß dieser mit seinem Sohne zum Hofe komme, um für das Lehn von Montblois zu huldigen. Aber bis heute ist keiner von Beiden erschienen. So naht die Stunde des heutigen Zweikampfes. Der Sarazene tritt höhnend vor den Kaiser und sagt, er wolle nun bald nach Spanien zurückkehren und überall verkünden, daß am Hofe des Frankenkaisers Keiner mächtig genug war, Durandal wieder zu erobern:

„Roi, regarde-la (Durandal) donc pour la dernière fois!"

Bei diesem Wort hält es Karl nicht mehr aus, er selbst will heute mit dem Heiden kämpfen und traut sich noch der Kraft genug zu, um mit einem einzigen Blick den Sarazenen erbleichen zu machen. Die Herren des Hofes wollen das Anerbieten des Kaisers nicht annehmen, ein Jeder will kämpfen, aber Karl bleibt dabei — da endlich kommt Gerald. Nach kurzer Unterredung, welche den heldenmüthigen Charakter Geralds hervortreten läßt, nimmt der Kaiser das Anerbieten des Jünglings an, und da dieser als Waffe das Schwert gewählt, gibt ihm Karl seine treue Joyeuse, „die Zwillingsschwester Durandals", die er sonst noch in keine andere Hand gegeben hatte. Der Kampf beginnt . . . Gerald bleibt Sieger, und nichts ist rührender, als Karls Ausruf nach diesem Siege:

„Gloire au Christ triomphant!
Gloire aux barons français! — Sonnez de l'oliphant!
O France, douce France! O ma France bénie! . . .
Il ne faut donc jamais désespérer de toi! . . ."

Gerald tritt bescheiden vor den König mit den beiden Schwertern und drückt sich ebenso kurz als großartig aus:

„Sire, voici Joyeuse et voici Durandal!"

Unter dem Gefolge des jungen Siegers ist auch Graf Amaury in den Saal getreten, und während alle Andern mit dem Kaiser und Gerald in die Kapelle gehen, bleibt er allein zurück. Die Gefühle, welche in dieser Stunde, an diesem Orte sein Herz bewegen, entziehen sich jeder trockenen Analyse. Er gibt ihnen in einem Monologe Ausdruck, dessen Schluß der Kaiser selbst belauscht, — obgleich Amaury's Worte kein Anzeichen über seine eigentliche Persönlichkeit enthalten, des Kaisers Augen haben den Verräther erkannt. „Ganelon!" ist der erste Ausruf des Schreckens, denn Karl meinte nicht anders als mit einem Geiste zu thun zu haben. Als er sich eines Besseren belehrt hat, erwacht in seiner Seele der alte Haß gegen den Mörder Rolands, und er verspricht ihm dießmal eine sicherere Rache, als nach dem Tage von Roncevaux — da tritt plötzlich Gerald in den Saal, und, unwissend dessen, was hier vorgefallen, eilt er auf Amaury zu und begrüßt ihn als seinen Vater. Die Überraschung Karls kennt keine Grenze — Amaury kommt der Verlegenheit des Kaisers zu Hilfe, indem er Gerald für einige Augenblicke

verabschiedet, da er eben wichtige Angelegenheiten mit dem Herrscher verhandle. Karl der Große, durch den Anblick des heldenmüthigen unschuldigen Sohnes wenigstens in etwas ausgesöhnt mit dem Vater, erlaubt diesem, sein trauriges Geschick zu erzählen. Der Kaiser weiß nun nicht mehr, was er beginnen soll:

„Ganelon et Roland . . . tant de honte et d'honneur!
Où sera la justice? Inspirez-moi, Seigneur!"

Er wendet sich dann nach einem kurzen Schweigen an Amaury und befiehlt ihm kurz, seinen Sohn zu rufen. Gerald erscheint, und Karl theilt ihm mit, der Vater habe während des Zweikampfes ein Gelübde gemacht, in's heilige Land zu ziehen, falls der Sarazene unterliege. Gerald aber bittet den Vater, wenigstens seine Verlobung mit Bertha abzuwarten. Amaury, der den Gedanken des Kaisers sofort verstanden, erwiedert, es gehe dieses nicht an, noch heute müsse er seine Reise beginnen. Karl selbst glaubt, der Graf dürfe bis morgen wohl noch warten. Gerald vermag sich der beiden Männer Wesen nicht zu erklären, leider sollte er nicht lange mehr in diesem unschuldigen Staunen verbleiben. Mit dem höchsten Glückstage bricht auch die ganze Schmach seines Stammes über ihn ein.

Der vierte Act führt uns die Vermählungsscene Bertha's und Geralds vor. Das entscheidende Wort soll gegeben werden, da tritt der Sachse auf und legt Einsprache ein im Namen nicht der Rache, sondern der Gerechtigkeit gegen die fluchwürdige Verbindung. Amaury, der allein eine Ahnung von dem hat, was nun kommen soll, will die Umstehenden verhindern, auf das Wort eines Fremden zu hören; Ragenhardt aber droht dem Grafen, er wolle nur seinen wahren Namen angeben, dann werde alle Welt einsehen, daß sein Schritt keine Rache, sondern nur Gerechtigkeit sei. Amaury bittet den Sachsen, des armen Gerald zu schonen. Ragenhardt geht darauf ein, wenn Amaury selbst seinem Sohne sogleich Alles entdecken wolle. Vater und Sohn werden allein gelassen, der Sachse mit dem übrigen Hofe ziehen sich zurück. Die nun folgende Scene, eine der rührendsten des Stückes, läßt uns in einem herrlichen Dialog in die Herzen des büßenden Vaters und des edlen Sohnes blicken; die Kindesliebe feiert in Geralds Seele einen erhabenen Sieg über die gekränkte Ehrliebe. Weinend schließt der Sohn den niedergebeugten Vater in seine Arme, ihn tröstend und aufrichtend. Nach dieser letzten Umarmung zieht Amaury sich zurück; der Hof naht wieder, Karl und Bertha an der Spitze. Der Kaiser theilt Gerald mit, daß der Sachse das schreckliche Geheimniß vor dem ganzen Hofe verrathen, darum sollen nun die Barone noch einmal entscheiden, was mit Gerald geschehen könne. Einer nach dem Andern tritt vor, das einstimmige Urtheil Aller lautet, daß der Heldenmuth des Sohnes alle Ehren verdiene. Bertha, um ihre Ansicht befragt, hat nur ein Wort: „l'autel est prêt, et je suis prête. Allons, Gérald, allons!" Der Kaiser selbst spricht dasselbe Urtheil und fordert Gerald auf, die ihm zum zweiten Male angebotene Hand Bertha's anzunehmen. Gerald allein ist anderer Meinung. Er will Bertha's Hand nicht mehr:

„Oui, Sire, ce bienfait, cette faveur insigne,
C'est en les refusant que j'en puis être digne . . .
Afin qu'aux yeux de tous la leçon soit plus haute,
Je veux que le malheur soit plus grand que la faute . . .“

Trotz der Bitten Bertha's bleibt Gerald bei diesem Entschluß und wendet sich um Schutz gegen die Liebe an die Gerechtigkeit des Kaisers. Karl muß im Stillen den Heldenmuth Geralds bewundern und seine Zustimmung zu dessen Plane geben. Da dieser als Sohn Ganelons nicht die Tochter Rolands heimführen will, soll er doch wenigstens als Befreier Durandals das Schwert Rolands führen und es schwingen zum Schutze des Reiches vom Aufgang zum Untergang, bis er es dann einstens niederlegt auf dem Grabe des todten Helden. — Bertha selbst stimmt nach einigen Augenblicken des heftigsten Kampfes dem Entschlusse Geralds bei. „Gott,“ sagt sie, „schuf unsere Herzen gleich, er allein mög' sie vereinen.“ Und dann ein letztes Lebewohl, ein Fingerzeig auf den Himmel, und die Jungfrau kehrt mit dem alten Kaiser in den Palast zurück, Gerald aber, inmitten der Krieger, erhebt sein ruhmgekröntes Schwert Durandal, das ihn zu neuen Siegen führen soll. Dieser Schluß hat wenigstens den einen unbestrittenen Vorzug, neu und ungewöhnlich zu sein; ob er sonst allen Erfordernissen der Kunst entspricht, möge der Leser selbst beurtheilen.

Wir haben uns absichtlich der Mühe einer detaillirten Analyse unterzogen, um ein selbstständiges Urtheil über den Werth des Stückes, die Vorzüge und etwaigen Mängel der Anlage und Ausführung zu ermöglichen. Und da muß es denn gleich freudig überraschen, wie gerade der Schwerpunkt des tragischen Affectes immer auf die edelsten, tiefsten und wahrhaft menschlichen Gefühle des Herzens fallen. Der ganze eigenthümliche Charakter Ganelons, mit seiner jetzigen Vollkommenheit und dem schwarzen Verbrechen im Hintergrunde — Gerald, eigens dazu erzogen, durch seine Tugend das väterliche Vergehen zu sühnen — der sinkende Heldenkaiser, der urkräftige, trotzige Sachse — alles das sind wohlthätige gesunde Gestalten, die man nicht mehr auf den Theatern zu sehen gewohnt war.

Die Verwicklung selbst hat eben des Spannenden genug, um nicht Langweile zu erzeugen, aber auch nicht zu viel, um den Genuß der Detailschönheiten zu verhindern. Man kommt am Schluß der ersten Lesung immer wieder gerne auf die eine oder andere Scene zurück, um ihr Motiv noch einmal zu verkosten. Und das eben macht dieses Stück zu einer so großen Ausnahme in dem heutigen Repertorium, daß es zu gefallen versteht, ohne den niedrigen Gelüsten zu schmeicheln.

Alle katholischen Blätter Frankreichs haben daher die „Tochter Rolands“ mit vollem Rechte als einen Sieg der wahren Kunst begrüßt, während andere in ihrem Lobe manchen Vorbehalt machten. Die tonangebende „Revue des deux mondes“ mag freilich nicht gegen den allgemeinen Beifall ankämpfen — das wäre gar zu unpopulär —, auch wagt sie nicht, geradezu zu sagen, das Stück sei ihr zu christlich, sie lobt kurz den glücklichen Wurf, und krittelt dann an der Vernachlässigung des Versbaues, dem unwürdigen Charakter

Karls des Großen und einigen zu langen Tiraden herum. Was sie gegen die Behandlung des Frankenkaisers vorbringt, entbehrt allen Grundes, denn selten wird man eine kürzere und wahrere Charakteristik Karls finden, als er sie von sich selbst in seiner Unterredung mit Bertha entwirft. Hie und da mögen wohl in der Mache des Verses für das feingebildete französische Ohr einige Unregelmäßigkeiten vorkommen, dem Ausländer dagegen ist es eine wahre Wohlthat, auch einmal Alexandriner zu lesen, bei denen er nicht immer den Pendelschlag einer Uhr zu hören glaubt. Übrigens zeigt gerade der Versbau des Stückes eine große Mannigfaltigkeit und Abwechslung, indem er sich oft der gewöhnlichsten Conversationsform nähert und nicht selten, wenn es nöthig ist, zum erhabenen Stil Corneille's und Racine's erhebt. Außerdem enthält das Stück eine nicht geringe Anzahl der den Franzosen so beliebten Kraftverse oder Sentenzen, von denen jetzt bereits mehrere als geflügelte Worte im Umlauf sind.

Fehlerlos ist freilich das Stück nicht, dessen hat sich der Leser schon in der Analyse überzeugt. Es dürfte vor Allem sogar an der nöthigen Einheit der Handlung und dem lebendigen Ineinandergreifen der Acte mangeln. Das Vorhergehende fordert nicht nothwendig das Folgende, sowie dieses hinwiederum das Frühere nicht nothwendig voraussetzt. Die eigentliche dramatische Ressortfigur ist der meistens an dritter Stelle erscheinende Ragenhardt, das böse Schicksal der Handlung. Und so ist man auch versucht, sich zu fragen, welches eigentlich der Knoten des Stückes sei. Die Mehrzahl der Leser, durch den nicht ganz passend gewählten Titel verführt, ist da freilich gleich bei der Hand mit der Liebesangelegenheit Geralds und Bertha's; wir nehmen jedoch nach reiflicher Überlegung einen ganz andern Knoten an, der dann auch schließlich einzig befriedigend gelöst wird. Amaury selbst drückt denselben aus, wenn er im ersten Acte sagt:

„Ah . ., si jamais il (Gérald) apprenait ma faute,
S'il apprenait mon nom, mon vrai nom . . ."

Und Radbert gibt die für die Lösung nicht minder wichtige Antwort:

„Il faudrait
Même alors bénir Dieu dans tout ce qu'il ferait . . .
Car pour l'âme, souillé encor malgré nos soins
Toutes larmes de plus sont des taches de moins."

Die Liebe der beiden jungen Leute ist dann nur eine Verwicklung, die ebenso gut durch eine andere hätte ersetzt werden können, ohne der Haupthandlung zu schaden. Auf kleinere Unwahrscheinlichkeiten oder Anachronismen lassen wir uns nicht ein, und schließen unser Urtheil, indem wir behaupten, daß die „Tochter Rolands" viele Schönheiten enthält, welche nur ein wirkliches Genie zu schaffen weiß, und daß ein mittelmäßiges Talent hinreicht, die ihr anklebenden Fehler zu verbessern.

Trotzdem das Stück für Frankreich geschrieben, gehört es doch seinem gewählten Stoff zufolge auch in eine deutsche Bibliothek. Die politischen Anspielungen, welche ihm in Frankreich nicht wenig Freunde gewonnen, wer-

den keinen deutschen Leser verletzen. Zumal möchten wir das Studium dieses ächt national-christlichen Drama's unseren jüngeren Dichtern empfehlen, denn wir sind der Überzeugung, daß es ihnen manchen praktischen Wink für eigene Compositionen geben wird. Da übrigens nicht das geringste gefährliche oder schlüpfrige Wort darin vorkommt, so eignet sich dieses Werkchen auch ganz vortrefflich zu Festgeschenken für jüngere Personen und zu Preisen für Pensionate.

W. Kreiten S. J.

Joseph II. Charakteristik seines Lebens, seiner Regierung und seiner Kirchenreform. Von **Sebastian Brunner.** Freiburg, 1874. 304 S. Preis: *M.* 2.10.

Obwohl einem Joseph II. in Willkür, Gewalt, Rechtsverletzung und böotischer Beschränktheit längst der Rang abgelaufen ist, so ist doch gerade für unsere Zeit eine Lebensbeschreibung dieses Monarchen sehr lehrreich, und könnte auch sehr nützlich werden, wenn die rechten Leute sie lesen wollten und verstehen würden. Eine höchst interessante Charakteristik dieses Monarchen wird uns unter obigem Titel in einem mäßigen Bändchen von demjenigen Manne geboten, der durch seine Vorstudien die meiste Befähigung für eine solche Arbeit besitzt. Das Schlußergebniß ist, daß Joseph zwar aufrichtig das Wohl seiner Völker beabsichtigte, aber beschränkten Blickes, wie er war, dieses Wohl nur in der Vermehrung des materiellen Nationalreichthums zu sehen vermochte. Daher war sein ganzes oberflächliches Streben auf das unmittelbar Nützliche und Productive gerichtet. Eigenes Naturell, mehr noch der inhaltsleere, von allgemeinem Menschenglück salbadernde Humanitätsschwindel des Jahrhunderts, hatten in ihm die Ansicht erzeugt, daß es nur seines aufrichtigen Willens — dessen er sich gar sehr bewußt war — und seiner eisernen, unbeugsamen, rücksichtslosen Thatkraft bedürfe, um alle vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Mißstände in seinem Lande zu beseitigen. Wehe dem Volke, dessen Herrscher stärkeren Willen als Einsicht besitzt! Solche Regenten pflegen nicht selten die größten Revolutionäre und Tyrannen zu werden; sie wollen ihr Volk nach ihrer Façon glücklich machen, besitzen aber zu wenig rechtlichen Sinn, um vorhandene Rechte zu achten, zu wenig Pietät für das Althergebrachte und geschichtlich Gewordene, um sich die Bedeutung und den tieferen Grund desselben zum Verständniß zu bringen, vor Allem aber zu wenig Religiosität und christlichen übernatürlichen Glauben, um die Interessen Gottes, sowie die Gefühle und theuersten Interessen des Volkes zu achten.

So war Joseph II. beschaffen. Er war eigensinnig in hohem Grade und dabei fest überzeugt, daß in ihm nicht nur alle Machtvollkommenheit ruhe, zum Besten des Volkes alles zu thun, was geraden Weges zum Ziele führe, sondern daß er auch die untrügliche Weisheit habe, dieses Beste zu erkennen. Daher rührte die rücksichtslose Härte, die alle seine Maßregeln, auch die bestgemeinten, mitunter wirklich guten, begleitete.

Dennoch würde man ihm Unrecht thun, wenn man ihn als einen hart-

herzigen und gefühllosen Menschen, oder wegen seiner kirchenfeindlichen Schritte als einen der Religion und dem Christenthum abgeneigten „starken Geist" nach der Mode des achtzehnten Jahrhunderts betrachten wollte. Gerade über diesen letzten Punkt enthält das vorliegende Werklein viele dankenswerthe Winke. Durch die so verderbliche Maßregel der Generalseminarien z. B. meinte der Kaiser sich um die Religion sehr verdient zu machen; bei der gewaltsamen Klosteraufhebung war es nicht seine Absicht, den Fiscus zu bereichern, sondern die eingezogenen Güter, so war sein Plan, sollten der Kirche verbleiben; der Wegfall der Klöster, die Aufhebung der Bruderschaften und kirchlichen Institute sollten der Religion nicht zum Schaden gereichen, sondern das Gute und Nützliche, das sie enthielten, sollte sich fortpflanzen durch eine vom Kaiser gegründete „Bruderschaft der thätigen Liebe des Nächsten", d. h. die Polizei wollte das nöthige Quantum christlicher Liebe aus dem österreichischen Boden herausstampfen, wie einst Pompejus aus Italien die römischen Legionen. Wenn nun trotz dieses humanistisch guten Willens Alles schief ging und Fehlgriff auf Fehlgriff gemacht wurde, so liegt darin nur ein schlagender Beweis, daß die rohe Staatsgewalt allemal heillos wirkt, wenn sie sich unberufen in Gebiete eindrängt, in denen sie kein Recht, kein Verständniß und keinen Segen hat. Zudem war Joseph II. ein viel zu ausgeprägter und prosaischer Utilitätscharakter, als daß er im Staate, geschweige denn auf kirchlichem Boden viel nachhaltig Nützliches hätte wirken können, selbst wenn er minder brutal und gewaltmäßig vorgeschritten wäre. Der Staatsnutzen, dem Staate brauchbare und nützliche Bürger heranzuziehen, alle lebende Kraft zum Nutzen des Staates in Anspruch zu nehmen und auszubeuten, das war sein höchstes, ja einziges Ideal.

Dieses Streben konnte natürlich nichts Anderes als den unerträglichsten Polizeistaat erzeugen. Die Religion ist dafür da, der weltlichen Gesetzgebung die Hand zu bieten, der Polizei als Nebenmittel zu dienen, und als Dienerin wird sie behandelt und ausgenützt; der Geistliche tritt in seinem priesterlichen Charakter vollständig in den Hintergrund, als „Volksbildner" und Staatsdiener wird er in den Seminarien abgerichtet; die Theorie der unbedingten Unterwerfung des blöden „Unterthanenverstandes", über welchen der Fürst „thurmhoch" erhaben sei, kam in solche Blüthe, daß sie erst in jüngster Zeit überboten wurde. Wie kleinlich und chinesisch es zuging, davon kann man sich einen Begriff bilden, wenn man liest, wie Ihre allerhöchste Kaiserliche Majestät Lust und Muße fand, Verordnungen wie folgende für die Seminarien zu erlassen: „Was das Barbieren anbelangt, sollen alle Seminaristen sich selbst barbieren und also dafür Nichts gezahlt werden; der ungeschickt ist, daß er es nicht erlernt, soll den Barbier aus seinem Säckel bezahlen."

Bei dem wahren Veitstanz der kaiserlichen Gesetzesmacherei konnte es nicht fehlen, daß die neuen Gesetze eine Reihe von Lücken enthielen, oder daß sie sich, da die Consequenzen nicht vorher erwogen wurden, gar nicht durchführen ließen. Der Schmerz blieb daher auch dem Kaiser nicht aus, erfahren zu müssen, daß er sich in seiner autokratischen Weisheit gar oft und bitter getäuscht habe. Zudem ließen sich nicht alle Leute wie kleine unmündige Kinder oder rechtlose Pup-

pen bevormunden. Die brutalen Willkürlichkeiten, besonders in dem Heiligthum der Religion, zündeten zuerst den Funken in Belgien an. Als das gesammte Volk wie Ein Mann in gerechter Entrüstung sich erhob, da wollte die noch eben so übermüthige, plötzlich kleinlaut gewordene bureaukratische Weisheit einlenken und Alles widerrufen; aber der Widerruf kam zu spät, zu spät war auch das Bekenntniß, der Kaiser habe so übel es nicht gemeint, seine Beamten hätten in so hündischem wie blindem Diensteifer des Guten zu viel gethan und die wohlgemeinten Intentionen des Kaisers überschritten; er war oft und dringend gewarnt worden und die Warnung hatte nichts gefruchtet. Belgien war für Oesterreich verloren, die Geschichte aber hatte wieder einmal laut gepredigt, daß die Regenten sich selber verwunden, wenn sie ein frevles Spiel mit der Religion ihrer Völker treiben; leider jedoch geht es der Geschichte allzu oft wie dem hl. Antonius mit seiner Fischpredigt, denn jene Leute sterben nicht aus, die nichts vergessen, nichts lernen und nichts verstehen.

Wenn in irgend einem Lande der Culturkampf wogt, so ist die sichere, fast unmittelbare Folge davon, daß eine Saat hungriger Lohnschreiber emporschießt, welche, obgleich Leute ohne Geist und Talent, ohne echtes Wissen und ohne Bildung, die Maske der Wissenschaft aufsetzen und das Land mit den seichtesten und mittelmäßigsten Producten fabrikmäßig überschwemmen; daß dagegen Männer von solider Wissenschaft ersticken und neue Kräfte gar nicht nachwachsen, daß die Leistungen der Mittel- und Hochschulen kümmerlicher und kärglicher werden. Das hat Oesterreich durch seinen Josephinismus erfahren. Während noch unter Maria Theresia eine Reihe Namen von wissenschaftlich gutem Klang vorhanden ist, wird es allmählig öde, furchtbar öde in der josephinischen Zeit und lange nachher. Dafür „tauchten nun auf einmal, wie Gewürm nach einem Regen, Hunderte von erstickten Studenten, Commis, Copisten bei Advokaten und Gelehrte ähnlichen Ranges empor, urtheilten und schmähten über Dinge und Zustände, wenn ihnen auch der ganze Gesichtskreis dazu fehlte". Die Literatur jener Zeit ist darum auch so trostlos, langweilig und inhaltleer, daß weder Freund noch Feind dieselbe (mit nur spärlichen Ausnahmen) heutzutage noch ansehen mag.

Wir schließen mit dem Endurtheile des Verfassers über diesen Kaiser, das er in folgende Worte zusammen faßt: „Er hat seine Laufbahn mit Glanz begonnen — es gab am Hofe und in der Regierung eine Menge Rost, welcher der Reinigung bedurfte; es gab in der Regierungsmaschine der Provinzen Übelstände, die beseitigt werden sollten — es war nothwendig, daß zur Hebung der Seelsorge auf dem Lande Veränderungen vorgenommen wurden; wir constatiren nur zunächst in und aus Thatsachen, daß der Absolutismus des Kaisers, indem er rücksichtslos in den Organismus der Kirche einerseits und in den Organismus der Verfassungen seiner Länder andererseits eingriff, sich und eine große Zahl seiner Unterthanen nicht nur um die Früchte seines guten Willens brachte, sondern auch in seinen Reichen eine Erbitterung hervorrief, deren offen losgebrochene Thatsachen — dem Kaiser den Tod erwünscht erscheinen ließen."

R. Bauer S. J.

Betrachtungen über die heilige Messe, für Priester und Laien. Von P. **Karl Platzweg** S. J. 492 S. Paderborn, Junfermann. 1875. Preis: *M.* 4.

Wir machen hier auf eine Erbauungsschrift aufmerksam, welche bereits eine große, ihrem inneren Werthe entsprechende Verbreitung gefunden hat. Es ist ein Versuch, die Liturgie des allerheiligsten Opfers für das fromme, christliche Leben zu verwerthen.

In letzter Zeit sind manche trefflichen Schriften über das hl. Meßopfer erschienen. Deren starke Verbreitung liefert den Beweis, daß unter den gewaltigen Stürmen, die jetzt auf die Kirche Jesu Christi eindringen, in den gläubig-christlichen Kreisen der Sinn für das innere Gnadenleben im Zunehmen begriffen ist. Wir dürfen es daher auch als einen glücklichen zeitgemäßen Griff des Verfassers bezeichnen, daß er den Priestern und Christgläubigen die äußere Meßliturgie in jetziger Zeit zur Betrachtung vorlegte.

Immer und überall verdient ja die äußere, sichtbare Seite der Religion die sorgfältigste Beachtung. Christus, der sein Heilswerk nicht für reine Geister, sondern für Menschen einrichtete, hat seinem Werke ein menschliches Gepräge gegeben. Wenn auch das vorwiegende Element der christlichen Heilsordnung auf dem Gebiete des Geistes liegt, so ist doch gemeiniglich ihr Erfolg an die Hochhaltung dieser naturentsprechenden Einrichtung Christi geknüpft, daß sich das Innere im Äußern verkörpere, auswachse, stütze, sich im Äußern eine den ganzen Menschen ergreifende Vermittlung verschaffe. Wir haben eine greifbare Lehrgewalt, sichtbare Zeichen für die Sacramentsgnaden, ein mit Ceremonien verbundenes Gebet, und namentlich hat sich das hl. Meßopfer, dieser lebenspendende Mittelpunkt des gesammten christlichen Daseins, eine reiche Liturgie angegliedert. Wären wir uns nicht der einschneidenden Wichtigkeit der äußern sichtbaren Seite des Christenthums und des Gottesdienstes bewußt, so müßten wir davon überzeugt werden durch die beständigen Anfeindungen, den glühenden Haß, womit Satan und seine Helfershelfer gerade diese Seite der Religion befeinden. Es scheint, als schmeichelten sich die portae inferi mit der Hoffnung, das ganze göttliche Heilswerk des Christenthums in Stücke schlagen und den einzelnen Menschen vom innern Gnadenleben fern halten zu können, wenn es einmal gelungen wäre, die religiösen „Äußerlichkeiten" der Vernichtung, beziehungsweise der Vernachlässigung und Geringschätzung zu überantworten.

Diese Andeutungen gelten namentlich von den Ceremonien, mit denen die Kirche ihre heiligsten Geheimnisse umkleidet hat. In ihnen bricht sich gleichsam die innere Lichtfülle von Gnade und heilsamer Anregung. Sie sind dafür da, uns ganz in die erhabene Opferhandlung hineinzuziehen. Indem wir ihnen Achtung schenken und ihnen folgen, üben wir den äußern Gottesdienst, zu dem wir als Menschen verpflichtet sind, und erleichtern wir uns den Geist der inneren Sammlung. Wir Menschen sind ja nun einmal so, daß, wenn wir unsere Gedanken nicht an Sinnfälliges knüpfen, unsere Andacht sehr leicht erkaltet und sich zerstreut. Es würde daher von einer einseitigen, protestantisch-

angehauchten Gesinnung zeugen, wenn man, mit völliger Übersehung des Äußern, nur auf das Wesentliche achten wollte. Als echt katholisch hingegen kann man es bezeichnen, wenn man die äußern Liturgien als eine Ergänzung, Übung, Stütze der innern Andacht beachtet.

Die Liturgie will aber nicht bloß beachtet, sie will auch betrachtet werden. Der Reichthum der symbolischen Bedeutungen, welche den einzelnen Theilen derselben anhaften, macht allein schon eine gediegene Belehrung nothwendig. Wir müssen das Alles unserm Herzen nahe bringen, wir müssen überlegen, in welcher Weise wir in Anbetracht unserer subjektiven Stimmung und unserer persönlichen Lage uns die Beachtung der Meßliturgie nützlich machen können.

Hier will nun das Büchlein P. Platzwegs eine kleine Beihilfe leisten. Die dreifache Gottesstadt, das Priesterthum, der äußere Cult, der Altar, die priesterliche Kleidung, die liturgische Sprache, das Verhalten des Priesters am Altare, die einzelnen Gebete und Ceremonien der heiligen Messe, das alles bildet den Inhalt von mehr denn fünfzig Betrachtungen oder frommen Lesungen.

Wir haben nichts dagegen einzuwenden, finden es vielmehr recht willkommen, daß der geschätzte Verfasser die fromme Erbauung der Leser zum alleinigen Zweck seines Buches gemacht hat. In Anbetracht dieses seines Zweckes würden wir es gewiß nicht billigen, wenn uns aus dem Buche die schneidige Luft kalter Verstandesgelehrsamkeit entgegenwehte. Aber doch können wir den Wunsch nicht unterdrücken, in dem Buche eine gründlichere und allseitigere Verwerthung der einschlägigen sehr reichen Literatur anzutreffen. Namentlich hätte das bei den alten Theologen vorhandene Material dem Verfasser eine reiche Ausbeute geliefert. Wir sagen das nicht, weil wir den Verfasser gegen die nergelnde Kritik der Wissenschaftlichen geschützter zu sehen wünschen — für Letztere ist das Buch nicht geschrieben —, sondern weil wir die Überzeugung haben, daß die in den rechten Grenzen gehaltene Verwerthung der Resultate wissenschaftlichen und kritischen Nachdenkens der frommen Erbauung nicht nur nicht im Wege steht, sondern ihr erst eine dauerhafte Unterlage gibt. Nichtsdestoweniger verdient das Büchlein des P. Platzweg Empfehlung. Alles wird ganz im Sinne der Kirche erklärt und es wird eine reiche Fülle von frommen Gedanken geboten, zu denen das, was der äußere Sinn bei der heiligen Messe gewahrt, mehr oder minder Veranlassung bietet.

Die Darstellung ist im Ganzen leichtverständlich und gemüthvoll. Manche werden jedoch wünschen, es möchte der Verfasser auch in dieser Beziehung stets den nämlichen Leserkreis im Auge behalten haben. Den meisten Lesern würde wohl eine etwas einfachere und dabei gehaltlichere Redeweise mehr zusagen. Wenn demgemäß auch nicht alles in dem Betrachtungsbuch Enthaltene Alle in gleicher Weise ansprechen kann, so ist doch das Buch geeignet, in weiten Kreisen Segen zu verbreiten.

T. P.

Miscellen.

Das Buch der Weisheit, Herodot und die Hieroglyphen. Altvater Herodot macht uns II. 78 mit einer höchst sonderbaren Sitte der alten Ägypter bekannt. „Gegen Ende von Gastmählern," sagt er, „wurde ein etwa 2 Ellen langes, aus Holz geschnitztes, möglichst naturgetreues Nachbild einer Mumie von einem Diener an der Tafel rundgetragen und den einzelnen Gästen mit den Worten gezeigt: Sieh' hierher und trinke und sei guten Muthes; denn auch du wirst nach dem Tode wie diese Mumie sein."

Denjenigen, welche an ein anderes Leben nicht glauben, mag die Erinnerung an den Tod allerdings ein Sporn zu unausgesetztem Lebensgenusse sein denen, welche an die Dinge im Jenseits glauben, wird diese Erinnerung jederzeit solche Genüsse eher verleiden. Es gibt und gab noch eine dritte, zahlreiche Klasse von Menschen, solche nämlich, welche zwar von der Wirklichkeit eines Jenseits ein dunkles Bewußtsein, von dessen Beschaffenheit jedoch nur eine höchst dürftige und verschwommene Vorstellung haben. Die Lebensweisheit dieser Leute lautet: „Genieße dieses Leben, so gut du kannst; denn was das andere bringt, wer weiß das?" Indeß, die Erinnerung an den Tod enthält allezeit etwas für den Lebemenschen Unheimliches, es ist ihm nicht recht wohl dabei, und stets hat er den Gedanken an den Tod und noch vielmehr den Anblick des Todes aus seinen Freudestunden zu verbannen gesucht. Eine Ausnahme hiervon machten aber eben die alten Ägypter, und das oben erwähnte Zeugniß Herodot's wird durch die wiederaufgefundenen Urkunden des Pharaonenlandes in unverhoffter Weise bestätigt. C. W. Goodwin bietet uns in den Transactions of the society of biblical archaeology, vol. III. p. 386, die Übersetzung eines „Liedes vom Hause des Königs Antuf," welches er in einem Papyrus der Harris'schen Sammlung aufgefunden hat. Dasselbe steht übrigens keineswegs einzig in seiner Art da, denn wie uns der Übersetzer selbst angibt, ist es dem „Liede des Harfners" sehr ähnlich, welches von J. Dümichen in seinen Historischen Inschriften veröffentlicht und von L. Stern in Lepsius' Zeitschrift übersetzt wurde. Beachten wir nun, wie beide Lieder für den Harfenspieler, also wohl für den Vortrag bei festlichen Anlässen berechnet waren, wie beide zu frohem geselligem Lebensgenusse auffordern, so liegt der Gedanke nahe, beide Lieder für Tafellieder zu halten, welche entweder die erwähnte Vorzeigung der Mumie zu begleiten oder doch dem nämlichen Gedanken, der dieser Vorzeigung zu Grunde lag, Ausdruck zu leihen bestimmt waren. Beachten wir ferner, wie die Moral unseres Liedes aus den Lehren Imhoteps und Hartatufs hergeleitet wird, so gewinnen wir die Überzeugung, daß die in demselben vertretene Anschauung in ein sehr hohes Alter hinaufreicht: denn Imhotep galt als Sohn des Gottes Ptah, als Erfinder verschiedener Künste und Wissenschaften; Hartatuf,

der Sohn des Königs Menkera aus der vierten Dynastie, war der angebliche Verfasser des 64. Kapitels des Todtenbuches und gewisser mystischer Schriften. Aus beiden Liedern entnehmen wir somit, daß der uns von Herodot mitgetheilte Brauch wohl keineswegs eine Sonderbarkeit Weniger, sondern eine von Alters her in Ägypten verbreitete Sitte war. Die Aufmunterung zum Lebensgenusse durch den Hinweis auf den Tod scheint eines der gewöhnlicheren Motive der altägyptischen Trink- und Tafellieder gewesen zu sein.

Doch lange schon preßt der Harfner König Antufs ungeduldig die Finger an die Saiten seiner Harfe: unterbrechen wir also unsere Erörterungen, die wir ja nachher wieder aufnehmen können, und lauschen wir seinem Liede.

„Das Lied vom Hause des hochseligen Königs Antuf. Geschrieben für den Harfenspieler. — Alles Heil dem guten, dem biederen Fürsten! — Dem Körper ist es beschieden, zu vergehen, seine Bestandtheile (!) nur bleiben zurück. So war's seit den Zeiten der Vorfahren. Die Götter, so vordem waren, ruhen in ihren Grüften; die Mumien heiliger Männer liegen gleichfalls einbalsamirt in ihren Gräbern. Sie, die da Häuser bauten, und sie, die keine Häuser hatten, siehe! was ist aus ihnen geworden? — Vernommen habe ich die Worte Imhoteps und Hartatufs; es heißt in ihren Worten: Was ist schließlich alles Glück? Ihre (der Glücklichen) festen Mauern zerfallen, ihre Häuser sind gleich als wären sie nie gewesen. Keiner kehrt von dannen zurück, Kunde zu bringen von ihren Reden, Kunde zu bringen von ihrem Thun, Trost zu spenden unseren Herzen. Euer Weg geht zum Hause, von dem sie nicht wiedergekehrt sind. Auf denn! nimm dir ein Herz; du wirst vergessen müssen all' deiner Freuden. So lange du noch lebst, erfülle all' dein Begehr; salbe dein Haupt mit Oel, kleide dich in feine Linnen, schmücke dich mit kostbaren Metallen, den Gaben der Götter. Vervielfältige deine Freuden, gebe nach deinem Begehr, sättige mit deinen Gütern dein Verlangen, so lange du noch auf Erden lebst, nach Herzenslust. Kommen wird über dich der Tag, wann man nimmer deine Stimme vernimmt, wann der zur Ruhe Gegangene nimmer die Stimmen Anderer hört. Was hilft die Klage dem, der in der Grube liegt? Auf! schmause behaglich. Du siehst ja, wie es Keinen gibt, der seine Güter mit hinüber nimmt. Ja, sieh' nur! keiner, der dahin geht, kehrt zurück."

Und sie winken dem Harfner Beifall und erheben die Trinkschalen und schlürfen, der Zukunft vergessend, die Lust des Augenblicks — die thörichten Weisen Ägyptens.

Und nun vernehmen wir ein anderes Lied.

„Winzig und widerwärtig ist unser Leben und gegen den Tod ist kein Heilkraut gewachsen, und von Keinem weiß man, der aus der Unterwelt loskam. Von ungefähr sind wir geboren und nachher werden wir sein, als wären wir nicht gewesen. Denn ein Dunst ist der Athem in unseren Nüstern, und Einsicht ein Funke aus des Herzens Zuckung, und ist er erloschen, dann vergeht der Leib zu Asche und der Geist zerfließt wie dünner Nebel, in der Zeit verhallt unser Name, keiner ist mehr eingedenk unserer Werke. Ja, wie der Saum einer Wolke, so vergeht unser Leben, wie sich ein Nebel zerstreut, den die Sonnenstrahlen zertheilen, den die Wärme herabdrückt. Ein vorüberfliehender Schatten ist unser Leben, unabwendbar ist unser Tod, besiegelt ist er — und zurück kehrt Keiner. Auf denn! und laßt uns, was des Guten ist, genießen, ausnützen die Schöpfung in ihrer Jugendzeit; laßt uns mit köstlichem Gewürzwein uns füllen; keine Frühlingsblume am Wege soll uns entgehen, bekränzen wir uns mit Rosen, ehe denn sie verblühen. Keiner von uns ziehe sich von unserer Freude zurück,

überall wollen wir Denkzeichen unseres Frohsinnes hinterlassen, denn das soll unser Antheil sein und das unser Loos.

„Laßt uns den rechtlichen Armen vergewaltigen, nicht achten der Wittwe, nicht ehren des Greises hochbetagtes Silberhaar. Unsere Gewalt sei Rechtsnorm, denn das Schwache — was bedeutet es? Legen wir dem Gerechten Hinterhalt, denn er ist uns unbequem und unseren Werken entgegen, er macht uns unsere Gesetzesübertretungen zum Vorwurf und bringt wider uns in's Geschrei unsere jugendlichen Ausschreitungen. Er rühmt sich, die Erkenntniß Gottes zu besitzen, und nennt sich ein Kind Gottes. Er ist zu einer Anklage unserer Sinnesart geworden. Zuwider ist uns auch nur sein Anblick, denn sein Wandel ist nicht wie anderer Leute Wandel und sonderbar sind seine Wege. Als Verworfene gelten wir ihm, wie Verunreinigung meidet er unsere Wege; er preist selig das Ende der Gerechten und rühmt sich, Gott zum Vater zu haben. So sehen wir denn, ob seine Reden sich bewahrheiten, und machen wir die Probe, welchen Ausgang es mit ihm nimmt. Denn ist der Gerechte in Wirklichkeit ein Sohn Gottes, dann wird dieser sich seiner annehmen und ihn aus der Hand seiner Widersacher entreißen. Mit Kränkung und Marter laßt uns ihn quälen, auf daß wir seine Gottesfurcht erkunden und seine Standhaftigkeit erproben. Laßt uns ihn zu schimpflichem Tode verurtheilen: denn es wird ihm ja Hilfe, wie er selber sagt."

Dieses Lied finden wir aufgezeichnet im zweiten Kapitel des Buches der Weisheit. Der inspirirte Autor schickt demselben die Worte voraus: „Trugschlüsse redeten sie zu einander", und er beschließt dasselbe mit der Bemerkung: „Solches sannen sie und sind dabei in die Irre gegangen."

Jedermann muß auf den ersten Blick die zwischen den beiden angeführten Liedern waltende Ähnlichkeit und zugleich Verschiedenheit bemerken. Der Hauptunterschied besteht jedenfalls darin, daß das letztere einen Theil mehr hat (wir haben ihn durch Alinea angedeutet), und daß der erste Theil für sich allein dem ganzen Liede vom Hause des Königs Antuf und zwar in höchst merkwürdiger Weise entspricht. Die Grundidee ist hier in beiden Liedern die gleiche: „Kurz und hinfällig ist das Erdenleben: beeile dich, es zu genießen." Die Aufforderung zur Freude, namentlich zu heiterem Tafelgenusse, ist beiderseits nahezu identisch. Den Vordersatz führt die ägyptische Quelle in mehr historischer Weise durch den Hinweis auf das Schicksal der früher Dahingeschiedenen, die israelitische Quelle in mehr beschreibender Weise durch Häufung von Bildern aus. Während die Einleitungsworte des Weisen den folgenden Abschnitt als gesprochen hinstellen, bezeichnet die Schlußbemerkung das Gesagte als bloß gedacht. Hierdurch erklärt sich das Hinzukommen des ganzen zweiten Theiles, welchen wir im ägyptischen Liede vermissen. Der Weise geht von Anschauungen aus, die wirlich nicht nur gehegt, sondern auch ausgesprochen wurden, aber er gibt dieselben frei wieder und läßt, durch eine glückliche poetische Wendung, die Thoren nun auch jene ihre geheimsten Herzensgesinnungen aussprechen, denen sie mit diesen Worten sicherlich nimmermehr Luft gemacht haben. Der Thor sagt nicht: „Laßt uns das Unrecht thun und die Tugend verhöhnen;" sondern zuerst nennt er das Unrecht Recht und die Tugend Thorheit, und dann sagt er: „Laßt uns für das Recht einstehen und die Thorheit verhöhnen."

Und nun, denken wir, erschließt uns das Lied vom Hause des Königs

Antuf neue Gesichtspunkte zur Würdigung des angezogenen biblischen Abschnittes. Daß unserem Weisen bei Abfassung desselben eben dieses Lied vor Augen schwebte, wollen wir nicht behaupten: es mag damals in Ägypten eine Anzahl sinnverwandter Tafellieder gegeben haben, gerade so wie wir im Deutschen eine Menge in den Grundgedanken übereinstimmender Trink- und Jagdlieder haben. Noch weniger sind wir der Ansicht, daß es dem Verfasser hier darum zu thun war, den Ägyptern wegen ihrer Lebensauffassung Vorwürfe zu machen; er schrieb gewiß zunächst für die Israeliten. Indem wir von der jetzt allgemein verbreiteten Ansicht ausgehen, welche die Abfassung des Buches der Weisheit in die Zeit der Ptolemäer verlegt, finden wir diesen ganzen Abschnitt gegen die damaligen ägyptisirenden Juden gerichtet, gerade so wie manche Stellen der Makkabäerbücher den hellenisirenden Juden der Makkabäerzeit gelten. Die Ansiedlung zahlreicher Juden in Ägypten, die hierdurch bedingten häufigen und zwar freundschaftlichen Berührungen mit Ägyptern mußten vielfach eine Annäherung zu den Sitten und Anschauungen der Ägypter zur nothwendigen Folge haben. Namentlich mochte die Lebensweisheit eines Imhotep und eines Hartatuf bei den wohlhabenderen Juden im Nildelta Eingang finden. Unser Abschnitt enthielte somit ein ägyptisches Lied aus hebräischem Munde. Gegen die „Unfrommen, die mit Wort und That den Tod als einen Freund begrüßen", „die mit ihm einen Bund schließen und auch werth sind, ihm anzugehören" (Weish. 1, 16), richtet sich die Rüge des Weisen. Er singt ihnen ihr eigenes Lied, und indem er auf die Melodie der ersten Strophe mit schneidigen Worten eine zweite dichtet, sagt er ihnen gleichsam: „Nur zu! theilet nur die Genüsse und die Lebensweisheit der Heiden; sie führt euch folgerichtig zur Verachtung und Vergewaltigung des Gerechten und zum Hasse wahrer Gottesfurcht." — Wie treffend sind da die Schlußworte des Kapitels: „Sie kennen nicht Gottes Geheimnisse und erwarten keinen Lohn der Frömmigkeit und anerkennen nicht den Ehrenpreis makelloser Seelen. Ja, in Unverweslichkeit hat Gott den Menschen geschaffen und zum Abbild seines Gleichnisses hat er ihn gemacht: durch des Teufels Neid aber ist der Tod in die Welt gekommen — und ihm (dem Tode) verfallen denn auch, die sich ihm verschreiben."

F. v. H.

Was für eine Generation man in gottlosen Schulen erzieht. Unter dieser Überschrift referirt das amerikanische „Freeman's Journal" vom 22. Januar d. J. aus dem „World", einem wie es scheint für das moderne Schulwesen sonst sehr eingenommenen Blatte, folgenden culturhistorisch interessanten Bericht:

„Unsere Jungen haben sich kürzlich im Interesse des Leichenbeschauers und des Localreporters verdient gemacht. Einige ihrer bemerkenswerthesten Thaten haben wir unten verzeichnet. Sollte das Lesen dieses Artikels auch nur andere Kinder anstacheln, zu gehen und desgleichen zu thun, und auf diese Weise den Dienern des Gesetzes und den Arbeitern der Presse Freude, Honorar und Material zu versorgen, so wird die Mühe, diese Facta zusammengestellt zu haben, reichlich bezahlt sein.

Jimmy Blanchard, zehn Jahre alt, welcher den Charlie Roß spielte[1], ist nach Aller Ansicht das hervorragendste Specimen aller bisher noch nicht gehängten amerikanischen Knaben. Wir nehmen selbst Jesse Pomeroy nicht aus. Seine noblen Meisterstücke sind noch zu frisch in der Erinnerung des Publikums, als daß wir sie wiederholen sollten.

Unter den Knaben mit Mordanlage zeichnen sich die beiden Vettern Smith in den Level Woods, Larne County, Ky. lebend, elf und zwölf Jahre alt, vor allen Übrigen aus. Zwischen ihren Vätern herrschte seit etwa einem Jahre schlechtes Einvernehmen, und die Kinder betheiligten sich an dem Zerwürfniß. Am 14. December begegneten sie sich, stießen entsetzliche Flüche gegen einander aus und geriethen in Kampf. Der jüngere sieht sich überwältigt, stößt seinen Vetter in die Rippen und versetzt ihm so eine tödtliche Wunde, welche selbst einem Oberst Bowie alle Ehre gemacht hätte. Er hatte es mit seinem Taschenmesser gethan.

Edward Sheridan aus San Francisco, fünfzehn Jahre alt, bestand ein aller Ehren werthes Examen vor Richter Morrison, beim Gerichte des vierten Districts. Wegen Diebstahls und Einbruchs verhaftet, wurde er im Mai 1871 auf vier Jahre zur Industrieschule geschickt. Dort erhielt er im Mai 1875 seinen Grad und erdolchte im August seinen Spielkameraden John Crowley. Er ward auf sechs Jahre in's Gefängniß geschickt.

Goody Smith aus Beasie, Me., siebenzehn Jahre alt, ist der Halbbruder von Joseph Smith, welcher jetzt ein Urtheil auf Lebenszeit für Mord abbüßt. Eifersüchtig auf den Ruhm seines nahen Verwandten, bemerkte er letzte Woche seiner Lehrerin Lucy Parks, welche ihm, falls er sich nicht besser benähme, mit Strafe drohte: er würde ihr den Kopf abhauen, wenn er nur eine Schieferplatte zur Hand hätte; er zog dann einen Bohrer und stieß sie zweimal in die Hand und einmal in die linke Brust über dem Herzen, so daß das Instrument zwischen den Rippen hindurchging. Ihr Tod wird täglich erwartet.

Vor drei Jahren etwa tödtete Milton Qualls aus Hengstead, Texas, den Vater des Knaben Jesse Glaß in einem Straßenkampfe. Als er am 7. d. M. den Weg entlang ritt, hatte sich Jesse, jetzt ein Knabe von sechzehn Jahren, hinter einem Zaune in Hinterhalt gelegt, schoß auf ihn mit einer Art von Gewehr, die in dortiger Gegend viel in Gebrauch ist, tödtete ihn auf der Stelle und entwischte.

Frank Ruttan, siebenzehn Jahre alt, wohnhaft in Rutland, in diesem Staate, erwürgte letzten Monat Sarah Conklin, ein kleines Mädchen von elf Jahren, mit seinen Händen und einer Schärpe, nachdem er vergebens sich bemüht, ihr den Schädel mit einem Hammer einzuschlagen. Sein Werk war

---

[1] Charlie Roß war plötzlich verschwunden. Sein Vater that alles Mögliche, den anscheinend entführten Knaben wieder ausfindig zu machen. Nachdem einige Zeit verflossen, benutzt Jimmy Blanchard die gute Gelegenheit, sich als den Verlorenen zu präsentiren, und es gelang ihm wirklich, Einige zu täuschen, wenn auch nicht den Vater; und so wurde denn der versuchte Betrug entlarvt.

so gut ausgeführt, daß man mehrere Tage lang dachte, sie sei durch irgend einen Unfall um's Leben gekommen.

Einige hoffnungsvolle Kinder haben zwar noch keinen Mord zu Stande gebracht, verdienen indeß rühmliche Erwähnung für die von ihnen angestellten Versuche. Johnny Brady aus San Francisco, elf Jahre alt, hat zwei Termine auf der Industrieschule abgesessen; er kam eines Nachts durch das chinesische Viertel und, um die Worte des Localblattes zu gebrauchen, „stieß die Asche ab von seinem Cigarrenstummel und hielt das brennende Ende an den Hals einer Chinesin, die sich mit einer anderen Frau unterhielt. Johnny rannte weg und wiederholte sein Kunststück weiter drunten in der Gasse. Ein Bürger, Augenzeuge beider Handlungen, nahm ihn fest und ward mit einem Strom gemeiner Ausdrücke regalirt, welcher auch das schlimmste Fischerweib, das jemals existirt, zum Schweigen gebracht hätte. Eine Pistole, ein Spiel Karten und eine Elle Kautabak wurden in seinen Taschen gefunden." Der Knabe Brady ist gegenwärtig in der dritten Klasse der Industrieschule.

Peter Jones von Brooklyn, ein farbiger Junge von dreizehn Jahren, ging während der Weihnachtswoche mit einem Spielkameraden, um einem Preiskampfe zuzusehen. Sie konnten den bestimmten Platz nicht ausfindig machen, und so stahlen und tödteten sie eine Ente. Der ältere Bursche offerirte seinem jüngeren Kameraden drei Cents für die ungetheilte Hälfte der Ente. Die Offerte ward angenommen, aber Jones weigerte sich, auf das hingegebene Geldstück das Nöthige herauszuzahlen. Der größere Knabe wollte ihn prügeln, aber das Kind zog ein Rasirmesser aus dem Stiefel hervor und versetzte dem Arm seines Kameraden einen respectablen Streich. Er ist gegenwärtig im House of Refuge (Correctionshaus).

Unter den weniger strebsamen Knaben, welche bis jetzt bloß Pferdediebe sind und Einbruch verüben, aber bei fortgesetztem Streben es zum Mörder bringen können, verdient Samuel T. Cole aus Monticello, Jll., Erwähnung. Obgleich erst fünfzehn Jahre alt und klein für sein Alter, ist er doch wegen Pferdediebstahls gefänglich eingezogen.

William Marshall aus Brooklyn, siebenzehn Jahre alt, wurde in das House of Refuge geschickt wegen einer Reihe von Einbrüchen von außergewöhnlichem Verdienste. Er ward um Mitternacht mit einer Blendlaterne und einigen Werthgegenständen im Hause eines Nachbars gefunden und festgenommen. Er gestand, eine Reihe von Verbrechen derselben Art begangen zu haben, welche ihm einige hundert Dollars Netto eingebracht; man glaubt auch, obgleich er selbst diese Ehre von sich ablehnt, er sei an einem Geschäft in Baarschaft und Juwelen betheiligt, welches 2500 Dollars abwarf."

Also eine solche Generation erzieht man in gottlosen Schulen!

L. v. H.

Literarisches. Die erste Abtheilung der **„Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters, von J. Janssen"** (Freiburg, Herder, 1876), wird, nachdem sie kaum erschienen, jetzt bereits in vierter Auflage gedruckt. Grund eines so raschen, nicht bloß für katholische Ge-

schichtswerke beispiellosen Absatzes ist nicht nur der Name des Verfassers, sondern auch die hohe Gediegenheit der Schrift, welche sowohl durch ihren Inhalt als durch ihren Stil das Gewöhnliche weit überragt und die Jahrhunderte lang von Geschichtsbaumeistern mißhandelte Wahrheit wieder in ihre Rechte einsetzt. Nach dem Anfange zu urtheilen, wird dieselbe ein epochemachendes Geschichtswerk bilden. Die „erste Abtheilung" zeichnet „Deutschlands geistige Zustände beim Ausgang des Mittelalters". Indem wir uns eine eingehende Besprechung derselben für das nächste Heft vorbehalten, wollen wir unsere Leser schon heute auf dieses treffliche Werk hinweisen.

Ebenso machen wir sie aufmerksam auf die **Weltgeschichte** von **Dr. Holzwarth,** welche die Buchhandlung von F. Kirchheim in Mainz in Lieferungen herausgibt. Den zahllosen Geschichtslügen gegenüber „verlangt das katholische Deutschland nach einer Weltgeschichte, welche auf Grund umfassender Studien die geschichtlichen Thatsachen wahrheitsgetreu berichtet". Da erst zwei Lieferungen des auf sechs Bände berechneten Werkes vorliegen, können wir uns zwar noch kein Urtheil über dasselbe erlauben, aber der Name des Verfassers bürgt wohl dafür, daß wir etwas Tüchtiges zu erwarten haben.

In Bezug auf den Culturkampf haben wir zwei treffliche Schriftchen eines der hervorragendsten Vorkämpfer der Kirche in Deutschland, des hochw. Bischofs von Mainz, zu verzeichnen. Das erste führt den Titel: **Die Gefahren der neuen Schulgesetzgebung** für die religiös-sittliche Erziehung der Kinder in den Volksschulen. Ein Wort der Belehrung und Ermahnung an die Eltern von **Wilh. Immanuel Freiherr v. Ketteler,** Bischof von Mainz. (Mainz, Kirchheim, 1876.) Bis jetzt sind wir in unserm deutschen Vaterlande, wie es scheint, im Allgemeinen noch nicht so weit, daß das Gewissen den christlichen Eltern unter allen Umständen absolut geböte, ihre Kinder aus den Schulen zurückzuhalten, weil die von dorther dem Glauben der Kinder drohenden Gefahren in keiner Weise paralysirt werden könnten. Deßhalb unternimmt es der hochw. Verfasser, den Eltern zu sagen, wie sie unter den jetzigen Verhältnissen selber in religiöser Beziehung das den Kindern bieten müssen, was die Schule ihnen versagt. Er zeigt, wie gegenwärtig protestantische Regierungen das katholische Volk und die Volksschule für katholische Kinder nach protestantischen Ansichten behandeln; wie die von jenen Regierungen erhobenen Ansprüche tief in die göttliche Verfassung der Kirche eingreifen, das von Christus gestiftete katholische Lehramt unter Oberaufsicht der Staatsgewalt, und zwar einer von Protestanten geübten Staatsgewalt, stellen, und unter Umständen dahin führen, die ganze katholische Jugend dem Lehramte der Kirche zu entziehen und sie allen Irrthümern preiszugeben. Die Religion, welche in der modernen Volksschule an Stelle der gläubig-christlichen den katholischen Kindern beigebracht werden soll, nämlich „die allgemeine Gefühlsreligion, in der alle Gebildeten (von D. F. Strauß, C. Vogt und E. v. Hartmann bis Reinkens und Schulte) übereinkommen", ist ja an sich der scheußlichste und verderblichste aller Irrthümer.

Es ist der Geist der um das in Gefahr schwebende Leben ihrer Kinder besorgten Kirche, der aus diesen ernsten Hirtenworten redet. Nimmt die

Schrift zunächst auch nur Bezug auf die Zustände in Hessen, so verdient sie doch die sorgfältigste Beherzigung aller Katholiken, nicht nur in Deutschland, sondern auf der ganzen Welt, da man ja überall die Kirche aus der Schule zu verdrängen sich bemüht.

Die zweite Schrift führt den Titel: **Warum können wir zur Ausführung der Kirchengesetze nicht mitwirken?** (Mainz, Kirchheim, 1876.) Göthe sagte einmal, „daß immerfort wiederholte Phrasen sich zuletzt zur Überzeugung verknöchern und die Organe des Anschauens völlig versumpfen". Dieß gilt auch von der Phrase von dem staatsfeindlichen Eigensinne der Katholiken. Darum ist es eine Sache von höchster Wichtigkeit, daß der Welt die Gründe immer wieder vorgehalten werden, aus welchen wir gewissen Staatsgesetzen den Gehorsam verweigern. Vorliegende Broschüre übertrifft alles bis jetzt über die aufgestellte Frage Geschriebene, sowohl an Gründlichkeit, als auch an bündiger Klarheit. Der Grundsatz, aus welchem die sogenannten Kirchengesetze hervorgegangen sind, schließt schon nothwendig die Läugnung des Christenthums als einer göttlichen Offenbarung ein, und führt zu einer von Menschen gemachten Staatsreligion; namentlich stehen diese Gesetze im Widerspruch mit jenen Glaubenslehren der katholischen Kirche, welche sich auf die Verfassung der Kirche Jesu Christi beziehen; sie widersprechen der katholischen Glaubenslehre über den Papst; sie widersprechen den Rechten und Vollmachten, welche Christus den Bischöfen als Nachfolgern der Apostel zur Regierung seiner Kirche übertragen hat; sie vernichten, soweit sie reichen, Zucht und Ordnung in der Kirche, indem sie die Disciplinargewalt des Papstes und der Bischöfe illusorisch machen. Durch klare, überzeugende Darlegung dieser Punkte zeigt der hochw. Verfasser, daß wir in den „Kirchengesetzen" ein System des Mißtrauens gegen die Kirche zu erblicken haben, ein System der Auslieferung der Kirche an das Gutbefinden der staatlichen Verwaltung. Zum Schlusse werden mit echt apostolischen Worten einige besondere Pflichten hervorgehoben, welche aus der gegenwärtigen Lage unserer Kirche in Deutschland sich ergeben.

Von allgemeinerer Bedeutung ist eine Schrift, mit welcher ein anderer Vorkämpfer der Kirche, der hochwürdigste Bischof von Paderborn, die Katholiken Deutschlands erfreut: **Irrthum und Wahrheit** in den großen Fragen der Gegenwart, von **Dr. Conrad Martin,** Bischof von Paderborn. (Mainz, Kirchheim, 1876.) Auf das Erscheinen dieser Schrift haben wir Grund, mit besonderer Freude hinzublicken. Mehr als jemals ist es zunächst ein Herzensbedürfniß für die deutschen Katholiken, mit ihren Hirten, welche, ähnlich wie der Welterlöser (Joh. 19, 7), um des Gesetzes willen in harte Bedrängniß versetzt sind, in geistigen Verkehr zu treten. Andererseits besitzen die belehrenden Worte eines „abgesetzten" Bischofs einen ungewöhnlichen Antheil an der weltbezwingenden Macht des Kreuzes. Was vorliegende Schrift dann aber noch besonders empfiehlt, ist ihr Inhalt. Der hochwürdigste Herr Verfasser bietet uns eine Beleuchtung aller glaubenswidrigen Zeitirrthümer, also zugleich ein Compendium der gegen die Lüge geltend gemachten Wahrheit. Was ist in unserer aufklärungsdürstigen Zeit

zeitgemäßer, was ist nothwendiger, als lebendige Ergreifung der Wahrheit? Möchte man sich daher die Verbreitung obigen Büchleins recht angelegen sein lassen.

„Materialismus oder Christenthum?“ lautet der Titel einer Broschüre (Freiburg, Herder, 1875), welcher wir ebenfalls die weiteste Verbreitung wünschen, obgleich der Verfasser sich nicht hat nennen wollen. Der Kampf des Materialismus gegen das Christenthum ist der Kampf unserer Tage, der Kampf, der den Frieden und die Kraft unseres Volkes für lange Zeit zu untergraben droht. Darum ist der Kampf *gegen* den Materialismus ein Kampf für das Leben. *Belehrung* gehört zu den absolut nothwendigen Mitteln in diesem Kampfe. Vorliegende Schrift bespricht mit wissenschaftlicher Gründlichkeit und dabei in gemeinverständlicher anregender Form die sogenannten *Resultate der Naturforschung*. Zuerst wird festgestellt, daß der mosaische Schöpfungsbericht sich im vollsten Einklange mit der Wissenschaft befindet. Dann wird die Behauptung des Materialismus, er könne den Ursprung, die Trennung und Bewegung der Materie, sowie die Ordnung in dieser Bewegung, ferner die Entstehung und das Leben der Organismen, insbesondere des Menschen, genügend erklären, als freche Lüge entlarvt. Zum Schlusse wird gezeigt, daß nicht der materialistische, sondern daß der christliche Standpunkt auch der Standpunkt der Wissenschaft ist. In einzelnen Punkten (z. B. S. 103, wo der Verfasser die Einheit mit der Einfachheit verwechselt) läßt die philosophische Correctheit der Beweisführung Einiges zu wünschen übrig. Dieß hindert uns aber nicht, dem Büchlein wegen der vielen treffenden Momente, welche es aus den Naturwissenschaften gegen den Materialismus beibringt, eine warme Empfehlung angedeihen zu lassen.

Schon im vorigen Jahre haben wir den ersten Band der Jubelausgabe von **P. Nilles, De rationibus festorum SS. Cordis Jesu et Purissimi Cordis Mariae** e *fontibus juris canonici erutis libri* IV (Oeniponte 1875) besprochen und empfohlen. Unterdessen ist auch der zweite Band dieses quellenmäßigen Werkes erschienen, welcher den ascetischen und literarischen Theil enthält. Die am ersten Bande allgemein gerühmten Vorzüge (Reichhaltigkeit, Vollständigkeit und Zuverlässigkeit) sind auch dem zweiten in hohem Grade eigen. Der ascetische Theil enthält eine große Zahl der mannigfaltigsten Gebete und Andachtsübungen (u. a. allein zwölf Messen zu Ehren des hochheiligen Herzens), der letzte Theil aber ein Verzeichniß der Literatur über den so sehr angefochtenen, aber dem katholischen Volke so theuren Cult. Wie umfangreich dieselbe ist, geht daraus hervor, daß die einfache Aufzählung der Titel der in zwölf Sprachen geschriebenen Werke nicht weniger als 123 Seiten einnimmt. Wenn Etwas, so beweist diese immense Literatur, daß die Verehrung des hochheiligen Herzens nicht etwa bloß eine „Klosterandacht“, sondern ein Gegenstand des *katholischen* Cultus ist, und nichts darf uns bei Durchlesung jenes Verzeichnisses mehr erfreuen, als die Wahrnehmung, daß die ganze katholische Welt in der Verherrlichung des hochheiligen Herzens Jesu Christi und des reinsten Herzens Mariä mit einander gewetteifert hat.

Unter den verschiedenen Wallfahrtsorten, an welchen Gottes Weisheit in hervorragendem Maße für unsere Zeit die Macht der Fürsprache der allerseligsten Jungfrau offenbaren will, nimmt Lourdes nicht die letzte Stelle ein. Bei Herder in Freiburg erschien jüngst aus der Feder eines erfahrenen Asceten eine **„Novene zu Unserer lieben Frau von Lourdes“**, in welcher alle die, welche in irgend einem Anliegen zu dieser Gnadenquelle ihre Zuflucht nehmen, eine recht willkommene Anleitung finden werden.

Da wir gerade von der Verehrung der heiligen Gottesmutter reden, wollen wir dem Büchlein: **Die lauretanische Litanei**, aus Schrift und Tradition erklärt von **Dr. F. X. Himmelstein**, Dompropst (Würzburg, Bucher, 1876), eine empfehlende Erwähnung schenken. Bei dem häufigen Gebrauche besagter Litanei werden Viele gerne einmal eine kurze und treffende Erklärung der einzelnen Begrüßungen zur Hand nehmen. Der hochw. Verfasser erschließt uns in derselben einen viel reicheren Sinn, als der bloße Wortlaut bisweilen ahnen läßt.

„Über die christlichen Müttervereine“ (Mainz, Kirchheim, 1876) handelt ein treffliches Büchlein, in welchem ein Priester der Diöcese Mainz besonders den Seelsorgern die Bedeutung dieser Vereine warm an's Herz legt. An der Verbesserung des Familienlebens, so ungefähr sagt der Verfasser, besonders der Kinderzucht, zu arbeiten, ist jederzeit ein segensvolles Werk, wird aber gegenwärtig für die, welche dazu berufen sind, doppelte Pflicht. Wenn Schule und öffentliches Leben aufgehört haben, christlich zu sein und das Christenthum sich auf seine letzten Asyle, die Kirche und Familie, zurückgezogen hat, dann müssen diese letzten Stützen um jeden Preis gehalten werden; Gott wird sie nicht fallen lassen, wenn er freilich unsere treueste Mitwirkung fordert. Das Verderben der Familie ist weit folgenschwerer, als der Abfall des Staates, der Schule oder des Geschäftslebens vom Christenthum. Ein Hauptmittel, die Familie vor Zerfall zu bewahren, ist der christliche Mütterverein. Wird derselbe gut geleitet, so bestärkt er die Mütter im lebendigen Glauben und macht sie willig, ihre häuslichen Pflichten mit aller Sorgfalt zu erfüllen, besonders in Bezug auf die Kindererziehung. So können Familien, welche für die Religion so gut wie todt waren, wieder gewonnen, ja ganze Gemeinden wieder religiös regenerirt werden.

Zugleich machen wir an dieser Stelle auf eine neu erscheinende Monatsschrift aufmerksam: **„Ambrosius“**, Zeitschrift für die Vorstände der christlichen Müttervereine und für den Seelsorgeklerus (Donauwörth, L. Auer), von welcher im April d. J. die erste Nummer ausgegeben wurde.

AP
30
S7
Bd.10

Stimmen der Zeit

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY